# SAUDADES DO CARNAVAL

JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

introdução à crise da cultura

FORENSE

FORENSE

## JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

Nasceu em 1941, no Rio de Janeiro, onde se licenciou em Filosofia e se diplomou em Direito (Universidade do Estado da Guanabara), ingressando na carreira diplomática em 1963.

Como crítico literário, assinou a seção de crítica de poesia do Suplemento Dominical do *Jornal do Brasil* (1960/62), colaborou assìduamente nas revistas *Praxis*, *Senhor*, *Cadernos Brasileiros* e *Arquitetura* e proferiu numerosas conferências sôbre estética e literatura na universidade, no rádio e na televisão, de 1962 a 1966. De 1966 a 1970, foi aluno titular do seminário interdisciplinar de antropologia do Collège de France e da École Pratique des Hautes Études, dirigido por *Claude Lévi-Strauss*.

PUBLICOU:

*RAZÃO DO POEMA* (ensaios de crítica e de estética), ed. Civilização Brasileira, Rio, 1965.

*ARTE E SOCIEDADE EM MARCUSE, ADORNO E BENJAMIN* (ensaio crítico sôbre a escola neohegeliana de Frankfurt), ed. Tempo Brasileiro, Rio, 1969.

*A ASTÚCIA DA MIMESE* (ensaios sôbre lírica), Livraria José Olímpio Editôra, Rio, 1972.

# SAUDADES DO CARNAVAL

INTRODUÇÃO À CRISE DA CULTURA

de JOSÉ GUILHERME MERQUIOR

"Crise de civilização" nos tempos modernos já é uma fórmula venerável; não é de hoje que os pensadores e intelectuais de campos e horizontes diversos a proclamam e interpretam. O Brasil não escapou a essa onda de legítima inquietação ante o destino da cultura e dos valôres em conflito. Desde o movimento modernista, a inteligência nacional tem procurado responder à crise da civilização; a obra de alguns dos nossos maiores ensaistas dos últimos decênios, como Alceu Amoroso Lima, está colocada sob o signo dêsse tema.

*Saudades do Carnaval,* de José Guilherme Merquior, não pretende oferecer uma contribuição original a êsse debate decisivo: pretende apenas *atualizar a sua moldura conceitual,* introduzindo na discussão os resultados de algumas interpretações pioneiras em filosofia e ciências humanas: as interrogações já clássicas de Tocqueville, Nietzsche e Freud, de Max Weber, Ernst Troeltsch ou Hans Freyer, e as pesquisas, afirmadas nos anos 60, de Claude Lévi-Strauss e Michel Foucault, Jürgen Habermas ou Alexander Mitscherlich. O interêsse do livro, na sua qualidade de *introdução à crise da cultura,* reside em submeter o problema da civilização e dos valôres ao potencial iluminatório do *conjunto* dessas reflexões críticas. A maioria delas permanece inexplorada pelo pensamento brasileiro — e êste é justamente um objetivo suplementar do texto: reativar o diálogo do Brasil contemporâneo com a problemática viva da cultura ocidental. No momento em que o desenvolvimento do país o impele cada vez mais a sublinhar a sua presença no âmbito internacional, é importante que as elites nacionais compreendam a trajetória da civilização a que o Brasil pertence — a cultura do Ocidente, hoje em fase de difusão planetária; pois sòmente o conhecimento de nossas raízes nos permitirá atravessar a metamorfose trazida pelo desenvolvimento econômico generalizado e pela modernização das estruturas sociais *sem prejuízo da nossa personalidade autêntica, como povo e como estilo humano.* Examinando a história do Ocidente e, em particular, a evolução dos ideais formativos, ou *paidéias,* que nêle floresceram, *Saudades do Carnaval* se propõe reforçar a intimidade do brasileiro informado e espiritualmente alerta com o "exame de consciência" da civilização em que vivemos.

Livraria Editora
R. Miguel Couto, 40-Rio
Tls. 221-1784 - 221-1756

Av. Rio Branco, 185, Lj 10 - Centro - R.
Tel.: (21) 2532-3646

# SAUDADES DO CARNAVAL

*INTRODUÇÃO A CRISE DA CULTURA*

**LIVROS DO AUTOR:**

RAZÃO DO POEMA *(ensaios de crítica literária e de estética).*
Ed. Civilização Brasileira, Rio, 1965.

ARTE E SOCIEDADE EM MARCUSE, ADORNO E BENJAMIN.
Ed. Tempo Brasileiro, Rio, 1969.

A ASTÚCIA DA MÍMESE *(ensaios sôbre lírica).*
Ed. José Olímpio, Rio, 1972.

**EM COLABORAÇÃO:**

AMÉRICA LATINA EN SU LITERATURA
(capítulo "*Situación del Escritor*"). Editado pela UNESCO.

**A SAIR:**

A ESTÉTICA DE LÉVI-STRAUSS.

FORMALISMO E TRADIÇÃO MODERNA.
*— o problema da arte na crise da cultura.*

*JOSÉ GUILHERME MERQUIOR*

# SAUDADES DO CARNAVAL

## *INTRODUÇÃO À CRISE DA CULTURA*

FORENSE
R I O

1ª EDIÇÃO : 1972

CAPA DE: C. DE MORAES

RESERVADOS OS DIREITOS DE PROPRIEDADE DESTA EDIÇÃO PELA
COMPANHIA EDITÔRA FORENSE
AVENIDA ERASMO BRAGA, 299 - 1º E 2º ANDARES — RIO DE JANEIRO
LARGO SÃO FRANCISCO, 20, loja — SÃO PAULO

IMPRESSO NO BRASIL
PRINTED IN BRAZIL

*À MEMÓRIA*

*DE*

**OSWALDO MERQUIOR**

*Panta theia kai panta anthrôpina*
(Tudo é divino e tudo é humano).

Hipp. morb. sacr. 18

*Nenhuma geração*
*liberta outra dos golpes de Deus.*

SÓFOCLES, *Antígona*

*Quem contribuiu mais para criar o movimento histórico*
*do que aquêles que buscaram e proclamaram o imutável?*

J. BERNHART, *apud* G. G. SCHOLEM,
*Major Trends of Jewish Mysticism.*

*Os livros são uma espécie moderna de sêres históricos;*
*mas uma espécie muito importante.*
*Talvez tenham substituído as tradições.*

NOVALIS

*L'escrivaillerie semble être quelque simptome*
*d'un siècle desbordé. Quand escrivismes nous*
*tant que depuis que nous sommes en trouble?*

ESSAIS, 1. III, 9

# ÍNDICE

ROTEIRO DA NOSSA QUESTÃO ..... 11

CAPÍTULO I: FORMAÇÃO DA PAIDÉIA HUMANISTA

— O conceito de Renascença, pág. 13 — O conceito de humanismo, pág. 17 — Pensamento humanista e pensamento moderno, pág. 20 — A italianidade do Renascimento: a autoconsciência da Renascença, pág. 27 — O fruto do humanismo da Alta Renascença: o ideal heróico, pág. 30

CAPÍTULO II: RACIONALIZAÇÃO DA CULTURA E RELIGIOSIDADE MODERNA

— O arco da idade humanística e as causas do declínio do ideal heróico, pág. 35 — Ativismo da ética religiosa e problematização do mundo profano, pág. 42 — A base cultural da infiltração dos valôres absolutos pela racionalização: o realismo puritano, pág. 46 — O modêlo religioso do puritanismo moderno: a ascese intramundana, pág. 51

CAPÍTULO III: O ANTIGO "ETOS" CRISTÃO

— A superação da gnose no cristianismo antigo, pág. 59 — A superação do milenarismo, pág. 66 — Cristianismo e fim do mundo antigo, pág. 72

CAPÍTULO IV: O "STATUS" SOCIOLÓGICO DAS PAIDÉIAS, pág. 85

CAPÍTULO V: METAMORFOSE DA CONSCIÊNCIA CRISTÃ E DO IDEAL HERÓICO NOS TEMPOS MODERNOS

— A desfiguração da ascese cristã e a recuo da ética transcendente, pág. 99 — A "astúcia da racionalização" e a corrosão do ideal clássico nos costumes e na arte (1500-1800), pág. 109

CAPÍTULO VI: GENEALOGIA DA SOLIDÃO

— A erosão da conduta interativa sob a influência da gnose moderna, pág. 131 — Papel, expectativa social e racionalização da cultura, pág. 137 — O protestantismo moderno e o recesso das éticas transcendentes, pág. 139 — Anomia, massificação e conformismo, pág. 143 — Penúria ética e decadência da comunicação, pág. 149

CAPÍTULO VII: SAUDADES DO CARNAVAL

— Cristianismo e elitismo natural, pág. 157 — O elitismo no pensamento de Platão, pág. 161 — Sociedade arcaica e destino individual, pág. 170 — Ocaso e renascença do sentimento trágico, pág. 174 — Elitismo e mística moderna (de Spinoza a Goethe), pág. 178 — Ressentimento e carnaval, pág. 183 — O juízo da crítica da cultura sôbre o cristianismo (Nietzsche), pág. 192 — Do super-homem à cultura *hippie*, pág. 204 — Erotismo e transcendência, pág. 207 — Crítica da cultura e sociologia da dominação, pág. 212 — Epílogo inconclusivo, pág. 219

CAPÍTULO VIII: SITUAÇÃO DO BRASIL NA CRISE DA CULTURA, pág. 223

CAPÍTULO IX: SOCIOLOGIA E CRÍTICA DOS VALÔRES, pág. 245

BIBLIOGRAFIA, pág. 261

Índice dos nomes citados, pág. 277

# ROTEIRO DA NOSSA QUESTÃO

A cultura ocidental moderna, caracterizada pela amplitude e eficácia da tecnologia e pela tendência à racionalização de tôdas as dimensões da vida social, é hoje imitada no mundo inteiro. No entanto, todos reconhecem que ela atravessa uma tríplice e profunda crise: crise da sociedade, crise da espécie, crise do espírito.

Crise da sociedade, porque, desde a Revolução Industrial, a falta de coesão entre os grupos sociais e o isolamento do indivíduo figuram entre os atributos ostensivos da comunidade moderna; crise da espécie, porque o desencadeamento da técnica e as bruscas modificações por êle impostas ao cenário existencial do homem contemporâneo começam a afetar o próprio equilíbrio biológico do ser humano e do seu *habitat;* crise do espírito, enfim, porque é crescente, na *intelligentsia* e na juventude, o alheamento em relação ao quadro de valôres, direitos e deveres da chamada civilização "prometéica" em sua forma adulta — a sociedade da produção em série e do consumo de massa.

Êsse divórcio axiológico, longamente atestado pela literatura e pelas artes, penetra hoje no que há de mais válido em matéria de reflexão filosófica ou de pesquisa sociológica. Por isso mesmo, a crise da cultura se oferece, antes de tudo, e sem prejuízo de suas causas materiais, como um "mal-estar na civilização" (Freud), uma doença psicológica — e uma vacância mórbida do sentimento ético, É natural que a moléstia da *cultura* se manifeste como hiato no poder de auto-*cult*ivo do homem e apareça como carência de ideais formativos.

Estas páginas desejam abordar o problema da cultura precisamente por êsse ângulo: pelo ângulo dos ideais educativos vivenciados, perdidos ou ensaiados pelo etos ocidental. Generalizando a rica noção celebrizada por Werner Jaeger, procuramos ferir o tema da crise da cultura por meio de uma análise das *paidéias* ocidentais. Nosso objetivo consiste em indicar — recorrendo à autoridade de algumas das mais penetrantes investigações sôbre a fisionomia cultural do Ocidente — as linhas mestras do destino das paidéias no contexto racionalizado da cultura moderna. Para tanto, poderíamos ter remontado à Antiguidade clássica ou à Idade Média cristã, que foram, como é sabido, as grandes órbitas históricas em que floresceram os principais ideais educativos do Ocidente. Mas a necessidade de ficar mais perto dos tempos modernos e de atender à inclinação profana do espírito contemporâneo nos levou a principiar por uma paidéia laicizada: o humanismo da Renascença. Seguindo o seu rastro histórico, é que depararemos com a moldura sociológica da crise da cultura moderna.

(Enfim, uma palavra sôbre o método de exposição. Adotei a abordagem livremente prismática do ensaio, não o desdobramento sistemático do estudo acadêmico. A invocação de autoridades científicas se deve tão-sòmente a que refletir sôbre a interseção dos resultados das pesquisas de especialistas eminentes — e, em geral, mal conhecidos no Brasil — me pareceu, de longe, preferível à ridícula pretensão de delinear mais uma interpretação "pessoal" da história do Ocidente. Aos leitores, a quem peço atenção sem pedir indulgência, caberá medir a maior ou menor validez desta mistura de liberdade ensaística e argumentação escrupulosa).

PARIS, 1970.

CAPÍTULO I

# FORMAÇÃO DA PAIDÉIA HUMANISTA

## *O CONCEITO DA RENASCENÇA*

Há pouco mais de um século, a interpretação do Renascimento vem oscilando entre duas tendências: a "filológica" e a "filosófica". De acôrdo com a primeira, que remonta ao livro de Georg Voigt (1859), o cerne da Renascença está naquilo que os próprios homens da época viam como peculiaridade sua: a revivescência, *mediante o estudo dos clássicos,* da superioridade intelectual e humana dos antigos sôbre a barbárie "moderna"; nos têrmos de Petrarca, a civilização transcorrida entre a oficialização do cristianismo e as primeiras luzes do *rinascimento dell'Antichità.*

A tendência "filosófica" prefere identificar a Renascença com o movimento de secularização e de auto-afirmação do homem que quebrou o teocentrismo medieval — com a "descoberta do mundo e do homem". Em seu contexto originário — a sétima parte da *História da França* de Jules Michelet (1855) — essa fórmula célebre situava a Renascença como prelúdio do iluminismo setencentista e do liberalismo vitoriano; o Renascimento aparecia como o estágio inaugural do progresso da aliança histórica entre razão e liberdade. Desde o início, o conceito "filológico" tendia a confundir a Renascença com o florescimento dos *studia humanitatis* e, em particular, com o grande surto do humanismo italiano, de Petrarca a Bembo. O conceito "filosófico", ao contrário, tendia a diluir a coincidência entre humanismo e Renascimento num todo mais amplo, não necessàriamente italiano ou de origem italiana. Para Michelet, os "descobridores do mundo e do homem" são Erasmo, Lutero, Calvino, Rabelais, Montaigne,

Shakespeare ou Cervantes — e os únicos italianos da sua galeria de heróis renascentistas são Leonardo, Colombo e Galileu.

É claro que, mesmo para seu tempo, a noção micheletiana de Renascença era muito ampla e imprecisa. A Jacob Burckhardt (*A Civilização da Renascença na Itália*, 1860), que já se notabilizara como autor do mais influente guia artístico da Itália, o *Cicerone*, coube retificar e aprofundar a caracterização de Michelet. Mostrando que a paixão pela Antiguidade foi mais um meio de expressão do que a essência da Renascença, êle aderiu à idéia de que a marca da época fôra um expansionismo emancipador. A seu ver, porém, o berço da descoberta do homem e do cosmos foi italiano; a Renascença foi alimentada pela secularização da política e pelo crescimento do individualismo — das pessoas e dos Estados — típicos da península entre o fim da hegemonia dos Hohenstaufen e o começo do domínio dos Habsburgos.

Além disso, Burckhardt, que foi, com Schopenhauer, o maior pessimista da cultura alemã do século passado e, com Tocqueville, quem melhor pressentiu os rumos regressivos e repressivos da sociedade de massa, se recusou à imagem do Renascimento como exórdio do universo "racional" dos Oitocentos. Seu mestre Ranke já o ensinara a valorizar cada época em si mesma, sem reduzir os períodos históricos a meras etapas de uma suposta evolução teleológica. Não obstante, êle incidiu em algumas outras distorções. Se, por um lado, o conhecimento das várias formas da credulidade renascentista o imunizou contra a projeção arbitrária do voltaireanismo ou do ateísmo *éclairé* na mente renascimental, por outro lado, seu livro negligencia a análise das infra-estruturas socioeconômicas, e absolutiza constantemente a unidade e a originalidade da civilização italiana entre 1300 e 1530 — exagerando a novidade da Renascença. Em Burckhardt, a reconstrução histórica se baseia na seriedade germânica da pesquisa das fontes; mas o verdadeiro método do seu *ensaio* sôbre o Renascimento é pelo menos tão literário quanto científico. Sua *Kulturgeschichte* é, no fundo, uma brilhante fisionômica etnográfica — um quadro vivacíssimo do "caráter italiano", caráter essencialmente "estético", porque plástico, lúdico, virtuosístico, exibicionista e, no fundo, amoral. Essa página de *Völkerpsychologie*, prestigiando a exuberân-

cia itálica, soará, no fim do século, como uma antecipação do dionisismo de Nietzche — dêsse jovem Nietzsche de que, na serena, erasmiana Basiléia, Burckhardt se esquivará, como se adivinhasse as implicações brutais da vontade-de-poder e da ética do super-homem.

Hoje, para alguns, o traço fundamental do "caráter italiano" de Burckhardt — o individualismo — ainda está muito próximo daquele realismo diligente, empreendedor, afirmativo e voluntarioso, com que Michelet pintara o etos renascentista. Quando pensamos na Florença de Botticelli, econômica e politicamente ameaçada, ou na Veneza de Giambellino, que se voltava cada vez mais para a *terra ferma*, desesperada ante a ameaça turca e a erosão de seu império marítimo, ou no lento naufrágio da Bruges de Memling, com seu pôrto estrangulado pela areia e suas guildas sufocadas pelo tradicionalismo, cedo nos damos conta de que à Renascença marcial e conquistadora se superpôs ou sucedeu, em muitos pontos, um *outro* Renascimento: uma Renascença "decadente", angustiada, escapista, nostálgica.

W. K. Ferguson observou com razão que o *besoin* de *lumière* e de evasão incluído por J. Huizinga entre os impulsos espirituais do "outono da Idade Média" não é lá muito diferente de certas manifestações da *rinascita* peninsular. Não é à-toa que o "outono" de Huizinga engloba tranqüilamente o *Quattrocento* francês e borguinhão; e não há dúvida de que pelo menos o *"segundo" Quattrocento* italiano é tão "outonal" quanto renascentista. A "descoberta do mundo" foi também, e com freqüência, uma fuga do presente, uma viagem — não menos pioneira do que as outras — no país do sonho. A mais bela flor dêsse lirismo evasionista seria a arte de Giorgione. Pensando nela, o *décadent* Walter Pater tecerá, 13 anos depois do livro de Burckhardt, um conceito hedonístico e esteticista da Renascença, verdadeira antítese da imagem *fáustica* de Michelet.

Outra linha de problematização da imagem burckhardtiana da Renascença é a questão da *originalidade* desta última. Quando se contempla — sem perder de vista a peculiaridade da posição italiana — o aspecto *europeu* do Renascimento, logo ressaltam as origens *medievais* de algumas das suas características mais pronunciadas. O naturalismo indivi-

dualizante da arte renascentista é o apanágio da escultura gótica; o convívio com as letras clássicas foi praticado intensamente pela *intelligentsia* medieval — embora muito mais no Norte do que na Itália — desde a época de Carlos Magno. Em têrmos de expansão, mobilidade, ardor construtivo e racionalizante, a Europa conheceu mais de uma renascença *ante litteram*: a carolíngia, a "renascença do século XII" (Ch. H. Haskins), o renascimento do ducado da Borgonha... Legìtimamente empenhados em destruir a calúnia de Petrarca, Vasari, Voltaire e Gibbon sôbre as "trevas" da Idade Média, os medievalistas desacreditaram com sucesso a noção de uma Renascença como aurora absoluta. Desde 1885, H. Thode atribuíra a maior parte das realizações renascimentais ao influxo do franciscanismo, ou seja, do gótico; e K. Burdach tentou reduzir o humanismo a um movimento místico — às místicas, tanto individuais quanto nacionais, da "renascença da alma". Em certo instante, completou-se a inversão do burckhardtianismo: chegou-se a ver no naturalismo (ou na sua expressão filosófica, o averroísmo) algo essencialmente medieval; e no humanismo renascentista, uma ortodoxia cristã dedicada a combatê-lo. Tal foi a interpretação de G. Toffanin.

Atualmente, ninguém mais se aventura a apresentar uma Renascença miraculosamente autogerada, sem nenhum antecedente medieval. Contudo, a demolição do mito "milagre renascentista" terminou pondo em perigo a própria identidade histórica da Renascença: o bebê quase foi jogado fora com a água do banho... Diante de tantos renascimentos, pràticamente se passou a duvidar da ocorrência do Renascimento. Semelhantes excessos não podiam deixar de provocar uma reação crítica. Daí a tendência moderna a matizar e qualificar as concepções extremistas do gênero das de Thode ou Toffanin. As retificações mais convincentes focalizaram o próprio conceito-chave dêste último autor: o de humanismo. P. O. Kristeller mostrou que o humanismo renascentista, pelo menos na sua origem italiana, *não* era um movimento "religioso" ou "filosófico" dotado de qualquer doutrina específica além da crença no valor do homem, do estudo do homem, e da cultura clássica — e sim um movi-

mento retórico-literário, um nôvo programa pedagógico, nem oposto, nem idêntico ao ensino curricular da universidade medieval. Os primeiros humanistas foram *literati* que, valendo-se dos modelos clássicos, ensinavam a arte de bem falar e bem escrever na escola secundária (que não tardaram a monopolizar) e no que seria hoje o departamento de letras da universidade; e na sua condição de secretários das chancelarias principescas ou republicanas, empregavam essa mesma retórica na oratória, na correspondência e na historiografia de teor cívico, político ou diplomático.

O têrmo "humanismo" foi cunhado em 1808, pelo pedagogo alemão F. J. Niethammer, para defender a ênfase dada aos clássicos grego-romanos na educação secundária dos ataques dos partidários de ginásios científico-pragmáticos; mas "humanismo" foi criado a partir de "humanista", palavra largamente usada entre os séculos XVI e XVIII para designar o mestre ou aluno de "humanidades", — dos *studia humanitatis* de Cícero e Aulo Gélio, que consistiam no cânon clássico da educação "liberal" ou literária, dominada pela retórica. Logo, a didática humanista estava longe de abranger todos os ramos da educação ministrada durante a Renascença — o que já nos adverte contra a inclinação a confundir o saber da época, em tôda a sua extensão, com um suposto "humanismo" enciclopédico. A única disciplina filosófica incluída no currículo humanista era a moral.

## *O CONCEITO DE HUMANISMO*

Kristeller é o mais ilustre dos "renascimentólogos" que, rompendo com as identificações apressadas da Renascença com o humanismo, e dêste com determinados filões ideológicos, realizaram, por assim dizer, uma volta à concepção "filológica" do humanismo, reaproximando-se da visão que os próprios humanistas tinham de si e da sua atividade. Aproveitando as contribuições positivas dos medievalistas sôbre as fontes pré-renascimentais de numerosos elementos da vida intelectual da Renascença, suas pesquisas visam a restabelecer — sem recair na ingênua apologia do "milagre do Renascimento" — o caráter *sui generis* do humanismo europeu (ori-

ginàriamente italiano), entre 1350 e 1520: do tempo de Petrarca ao de Erasmo.

Encarado como uma renovação dos estudos retóricos e filológicos inspirada nas letras clássicas, o humanismo deixa transparecer muito melhor suas relações com o pensamento filosófico da Renasença. Durante muitos anos se perorou sôbre o "antiescolasticismo" dos humanistas e sôbre as diatribes de Petrarca, Valla, Erasmo, Vives etc., contra a escolástica; mas a verdade é que, na maioria, as críticas humanistas ao saber medieval não passam de acusações profundamente *literárias*: condenações do mau latim dos escolásticos e da sua ignorância da literatura antiga. Não sendo filósofos e sim retóricos, os humanistas não atacavam o *conteúdo* do ensino escolástico — para o qual não ofereciam nenhuma alternativa; êsse tipo de rejeição só ocorreu bem mais tarde, quando, no limiar da Idade Moderna, Galileu repudiou a filosofia aristotélica da natureza em nome da fisicomatemática. Às vêzes, inclusive, as críticas dirigidas contra a tradição escolástica eram simples episódios da tradicional *disputa delle arti*, isto é, do ruidoso prélio das faculdades em que se deleitava o magistério medieval.

É claro, porém, que a convivência da retórica humanista com a filosofia não se limitou a essa indiferença, ou a êsse atrito secundário. O humanismo possuía pelo menos uma preocupação genuìnamente filosófica, contìnuamente avivada pelas cátedras de moral: a discussão do propósito da vida humana e do lugar do homem no universo. Como os seus queridos antigos, os humanistas acreditavam que as "humanidades" eram o equipamento intelectual *digno* do homem bem formado, do ser humano capaz de auto-realização; e êsse pressuposto já indica que o cultivo das humanidades era naturalmente acompanhado pelo culto do homem.

A exemplo do luminoso conceito de *humanitas*, que florescera em Roma no círculo de Cipião Emiliano, o nôvo culto do homem enaltecia, a um só tempo, a posição *central* do bípede sem plumas no cosmos e um ideal cosmopolita de solidariedade e comunhão. Contudo — e muito significativamente — o tema humanista da *dignitas hominis* só recebeu um tratamento filosófico superior nas mãos dos que — como Fi-

cino e Pico — haviam adquirido uma formação escolástica e, portanto, reuniam as vantagens da educação humanística à musculatura dialética dada pela universidade tradicional. Pico, o discípulo de Ficino, o "príncipe dos humanistas florentinos", que levaria o panegírico do homem ao seu ápice, desligando o *anthropos* de tôda a hierarquia do cosmos, e conferindo-lhe o contrôle absoluto sôbre a sua própria natureza; Pico, em cuja *Oratio de dignitate hominis* se cristaliza o motivo da transcendência do homem em relação ao mundo, *leitmotiv* da antropolatria humanística, chegou a defender os escolásticos das censuras de Ermolao Barbaro, alegando — de maneira bem pouco humanística — que o conteúdo filosófico é mais importante do que a elegância da forma literária.

A antropolatria humanista inspirou decisivamente a obra de filósofos *doublés* de humanistas (ex.: Ficino), ou até mesmo de formação puramente escolástica (ex.: Pomponazzi). Às vêzes, a ponto de forçá-los a modificar substancialmente suas posições doutrinárias: assim o neoplatônico Ficino alterou sua metafísica plotiniana com a posição central que reservou à alma humana, enquanto o "averroísta" Pomponazzi torceu a ética aristotélica, entronização da vida contemplativa, para exaltar a dignidade do homem na prática da virtude, cujo prêmio reside em si mesma. A fé humanística instigou a renovação das velhas "religiões" filosóficas. Mas, inversamente, o humanismo só alcançou articulação filosófica mais elevada quando o aparato conceitual e dialético da especulação escolástica foi colocado à sua disposição. A maior estatura filosófica dos humanistas do século XVI é ela própria, em parte, o resultado dêsse cruzamento de técnicas e inspirações intelectuais.

Em si, porém, o humanismo não tinha especificações ideológicas. Mesmo na filosofia moral, a indefinição — ressalvado o elogio do homem — foi a norma; o que explica a sua compatibilidade com visões-do-mundo distintas e até antagônicas. Por isso é que os adeptos de um humanismo doutrinário não deixam de ter razão, desde os "neoburckhardtianos" (E. Garin, H. Baron), valorizadores do humanismo cívico de Bruni, aos que (como A. Chastel) preferem destacar a orientação mística da *Theologia Platonica* de Ficino ou,

ainda, o irenismo utopista de Morus e Erasmo: pois cada uma dessas interpretações do humanismo corresponde, efetivamente, a uma fase, ou a uma ramificação, da grande aliança entre o culto do humano e a paixão pelos clássicos com as várias "seitas" filosóficas da tradição grego-romana e medieval: a platônica, a aristotélica, a epicurista, a estôica, a cética, a neoplatônica etc. De Lorenzo Valla a Montaigne e Justus Lipsius, filologia humanística e filosofia clássica produziram numerosas sínteses; algumas, de rara densidade especulativa e de ampla influência cultural.

## *PENSAMENTO HUMANISTA E PENSAMENTO MODERNO*

Dessa forma, o humanismo, sem ser prática disciplinarmente filosófica, acabou suscitando uma nova química da reflexão ética e metafísica. A rigor, porém, não deveríamos dizer "química" que é uma ciência *exata* — e sim "alquimia". O que existe de comum entre o humanismo em seu conjunto e a filosofia do Renascimento é, essencialmente, menos um credo ideológico do que uma episteme — um substrato epistemológico, um *habitus* cognitivo simultâneamente atuante em todos os campos do saber. Dilthey afirmou certa vez que a Renascença "pensava naturalmente por imagens"; mas essa consubstancialidade entre pensamento e imagem é uma *modalidade de conhecimento, um tipo de "visualização" cognitiva,* bàsicamente estranha ao modêlo epistemológico instaurado pelo pensamento moderno, filho de Galileu e de Descartes, e que se apóia no ideal de uma denotação exata e pura, isenta de tôda aura *imagée,* de todo apêlo, no desdobramento do conhecer, a essas imprecisas conotações que são as "imagens". Usando a classificação das epistemes esboçadas por Heidegger e elaborada por M. Foucault, poderíamos afirmar que, em contraste com o paradigma galileu-cartesiano da *representação exata,* o substrato cognitivo da Renascença é regido pelo princípio, bem mais flutuante e maleável, da *semelhança.* O pensamento renascentista exercitava o faro para o *analógico;* a razão idealista buscará a certeza do *exato;* um se

valia da *fantasia* (mesmo "exata", como em Leonardo) onde a outra recorrerá à circunspecção sem falhas do *método* construtivo.

Ora, a episteme da representação, o império do método, *expulsam a retórica do terreno do conhecimento*. Para Descartes, a base do verdadeiro conhecer é a representação clara, distinta e *evidente*. O *provável* não é evidente; logo, não pode aspirar à qualidade de conhecimento. Com êsse modêlo, entretanto, o Descartes das *Regulae* e do *Discours de la Méthode* arquivara outra concepção do conhecer: a aristotélica. Assim como seu "parceiro" na fundação inteletual da Idade Moderna, Galileu, suprimira a física peripatética, Descartes consagrou o cancelamento de uma modalidade cognitiva teorizada por Aristóteles — a *tópica*, ou "razão dialética". Nos *Topica* e nos *Analytica Posteriora*, Aristóteles distinguira o raciocínio *demonstrativo* do *dialético*. Segundo êle, o primeiro parte de verdades conhecidas por intuição, e suas conclusões são necessàriamente verdadeiras. O raciocínio dialético, ao contrário, se desenvolve a partir de premissas *prováveis*, e só chega a conclusões igualmente prováveis. À razão demonstrativa opera na matemática; a razão dialética, na advocacia, no debate político, no diálogo filosófico e na exegese de textos. Na Idade Média, ela foi também o instrumento da forma predileta da disquisição filosófica: a *quaestio* escolástica.

A razão dialética requer um engenho particular: a arte de achar argumentos, ou *tópica*, por alusão aos *lugares* (*topoi*) onde os argumentos devem ser encontrados. Essa descoberta (*inventio*) de argumentos segundo "a matéria própria de cada ciência" (Bacon) nada tem a ver com as virtudes do método cartesiano. A tópica se move na esfera do provável; não é — à diferença do método — homogêneamente aplicável; e, finalmente, é um raciocínio *socialmente condicionado*, ou seja, despido da evidência constritiva da *ratio* demonstrativa, e logo, dependente, a cada passo, do consenso mínimo dos interlocutores sôbre o contexto das suas afirmações, ao contrário das proposições do saber cartesiano, cuja evidência universalizante prescinde, a rigor, de qualquer *placet* do espírito. Enquanto a retórica, utilizadora da tópica,

sempre foi concebida como *arte de persuadir* — e, portanto, admite que os destinatários dos seus argumentos dispõem de uma margem de decisão para render-se ou não ao que lhes é proposto, a ciência cartesiana, domínio da *certeza imediata e imperativa*, é incompatível com qualquer processo de aceitação "negociada" do raciocínio (essa inerência do "diálogo" à razão sociológica é precisamente o que vêm sublinhando — contra o neopositivismo sociológico — os estudos de J. Habermas sôbre a lógica das ciências sociais). Aristóteles tratou da tópica tanto nos supracitados livros do *Órganon* quanto na *Retórica:* desde então, ficou selada a solidariedade — que, sob o regime da razão cartesiana, sòmente Vico tentou, em vão, reabilitar — da retórica e a socio-lógica do provável com o discurso das "humanidades", de que a filosofia e as ciências humanas não submetidas ao cânon positivista são os descendentes atuais.

A explícita revogação do estatuto científico da tópica e da episteme "analógica" na Idade Moderna ilumina melhor do que tudo o parentesco espiritual da Renascença com o bloco Antiguidade-Idade Média, e alarga a distância que existe entre o Renascimento — por mais que se pondere o seu aspecto de época de transição (W. Ferguson) — e os tempos modernos. Uma das maiores provas dessa distância é a ausência, no pensamento renascentista, de qualquer antecipação sistemática dos métodos analíticos da *ciência moderna*. Já vimos que a filosofia idealista nascida no Seiscentos procurou legitimar um modêlo de conhecimento incompatível com a fluidez do gôsto analógico e da arte da tópica afeiçoados pela maior parte das ciências medievais e renascentistas. Pois bem: se se admite que a filosofia moderna é, em seu íntimo, uma *reorientação da tradição metafísica* realizada em profunda *consonância com os pressupostos especulativos da ciência moderna, galileana,* se compreenderá porque o humanismo não contribuiu em quase nada para o triunfo das ciências exatas.

Historiadores da ciência como G. Sarton e L. Thorndike registraram a alergia — que os historiadores do humanismo (Walser, Toffanin, Chastel) nem sonharam contestar — do humanismo à pesquisa exata; e essa é, de fato, a verdadeira separação: entre humanismo e ciência *moderna*, e não, como

se quis fazer crer, entre humanismo e "ciência" (por oposição a humanidades) *tout court*. Enquanto o ideal da ciência não se converteu ao módulo galileano, entre humanismo e ciência não houve oposição essencial. De Alberti, Pontano ou Bovillus a Rabelais, Copérnico ou Servet, é longa a lista das intimidades dos humanistas com as ciências; o veneziano Ermolao Barbaro e o napolitano Pontano chegarão a pleitear a união das letras e das ciências da natureza. Se é verdade que, ordinàriamente, a especulação humanista, mais voltada para a sabedoria do que para o saber, para a *sophia* do que para a *mathesis*, tende a encarar tôda ciência como pura matéria-prima de uma crítica axiológica, de uma discussão moral, a própria convicção ética central do humanismo — o tema da excelência do homem — atuou como fermento para a investigação objetiva do real, na medida em que aquela mesma curiosidade pela *nostra res*, mola da antropologia humanista, pressupunha necessàriamente a extensão da análise científica ao domínio psicossociológico.

Ainda que, *per se*, enquanto impulso filológico e, sobretudo, retórico, animado por uma vontade de idealização de cunho ético, o humanismo tenha constituído uma espécie de eclipse (R. Klein) no grande arco de germinação teórica e experimental que liga o século XIV aos fundadores da ciência moderna, o movimento de "retôrno aos clássicos" nunca foi de todo, ou sequer em princípio, impermeável à pesquisa científica. Mas em sua qualidade de eflorescência do "solo" epistêmico "analógico"; em sua condição de afluente da razão dialética e tópica, ou do discurso *imagé*, o *humanismo partilhava da inadequação de todo o pensamento medieval e renascentista ao substrato epistemológico da ciência moderna*. O núcleo da ciência moderna é uma *teoria matemática da experiência*, uma síntese de orientação empírica e *autonomia da razão* calculante — por isso é que o patrocínio filosófico da nova física não coube à apologia baconiana da indução, mas ao antiempirismo "platônico" de Descartes, afim do método hipotético-dedutivo de Galileu. Êsse antiempirismo da nova ciência *implica* — contra o "ritmo natural" da experiência comum — *a passagem do mundo do "mais ou menos" ao universo da precisão* (A. Koyré). A *mensuração e a redução matemática das qualidades sensíveis* são a lei da ciência moderna.

Ora, a ciência medieval e renascentista conhecia de sobra a experiência, e mesmo o seu tratamento matemático (p. ex., nos oxonianos Grosseteste e Roger Bacon e, sobretudo, em Guilherme de Occam); mas permaneceu até o fim dominada por uma concepção mágico-analógica do universo, inconciliável com a redução mensuradora da nova física. Da magia simpática de Roger Bacon à matemática *qualitativa* de occamistas como Nicolau de Oresme ou de Nicolau de Cusa, todos os experimentalistas e matematizantes pré-galileanos sacrificam ao "qualitativismo" da metafísica tradicional e lhe subordinam o princípio moderno da autonomia radical do método científico. Mesmo na doutrina da *docta ignorantia* do Cusano, em que se fundem matematismo nominalista e fé humanista na infinita potencialidade da mente, o pressentimento do conceito cartesiano da verdade como certeza do cogito se alia à idéia neoplatônica das *entidades* matemáticas como mediação ontológica. O matematismo renascentista, fortemente marcado pelo *visual* (que resplandece na noção de *proportio*, ideal da prespectiva, da medicina e da política), ignora a vocação *relacional, antiessencialista*, da matemática moderna (a qual, neste ponto, ultrapassará inclusive o geometrismo de Descartes e Spinoza, para encontrar sua forma clássica na álgebra de Leibniz e Newton). Mais próximo dos números-substâncias do pitagorismo e do platonismo tradicional do que da índole algébrica do saber moderno, o Renascimento conservou as ciências "vitalistas" e "mágicas"; só a ótica e a perspectiva — *et pour cause* — foram matematizadas. Quando se pensa que um Leonardo, para quem, não obstante, tôda *vera scienza* devia obrigatòriamente passar *per le matematiche dimostrazioni*, nem sequer suspeitava da autonomia do cálculo matemático; quando nos lembramos de que até Bruno, no fim do século XVI, ainda carece de uma teoria matemática da experiência (Cassirer), e de que, na mecânica renascentista, a teoria do *impetus*, "a mais animista das hipóteses legadas pela Idade Média" (R. Klein), prevaleceu constantemente — não admira que um lugar-comum da época fôsse a opinião de que as ciências naturais são mais "incertas" do que as ciências práticas, como o direito... Decididamente, a Renascença — e com ela, o humanismo — habitava os antípodas da nossa concepção de ciências exatas.

Mas a dissociação entre o espírito renascentista e a moldura mental da ciência moderna pode ser tida por um aspecto daquela fratura maior entre dois "solos" cognitivos: a episteme "clássica", e a episteme da Idade Moderna, definida pelo modêlo — explicitado pela filosofia cartesiana — da *certeza da representação*. Perto dessa contradição entre dois modelos do saber — entre a tópica e o *sistema* (no sentido em que só a filosofia moderna seria *sistemática*) — o bloqueio que possa ter impôsto à nova pesquisa científica o respeito humanista pela autoridade da ciência antiga é um simples epifenômeno. Não foram os tabus da *reverentia antiquitatis* que afastaram os humanistas da ciência moderna; foi uma incongruência muito mais profunda entre a estrutura da "percepção intelectual" clássica — entre um molde cognitivo, uma determinada forma geral de apreensão e seleção da experiência —, e a arquitetura da episteme moderna.

Dado que a episteme analógica, pré-moderna, engendrava a consubstancialidade do pensamento e da imagem (ou, melhor, do conotativo), é fácil compreender porque o exílio da razão dialética, do raciocínio tópico, acarretou também a degradação do discurso poético. A linguagem estética, analógica por natureza, nunca seria legitimada pela episteme da representação exata; e o nascimento — ao têrmo do século XVIII — de uma teoria da validez e da autonomia do estético será um dos índices mais eloqüentes da caducidade da Idade Moderna. O fato de que Galileu, pai da fisicomatemática tenha sido ao mesmo tempo inimigo da filosofia aristotélica e censor da retórica lírica de Tasso, é coincidência altamente significativa para a história da cultura ocidental. Seqüestrando a lógica da fantasia, os tempos modernos se consagravam, por antecipação, à colonização do homem e da natureza por determinada espécie de racionalidade, autoritàriamente erigida em monopólio do conhecimento. O raciocínio demonstrativo logrou confundir-se com a *ratio tout court*. Tôda a filosofia idealista — tanto no racionalismo quanto no empirismo, tanto na estirpe de Descartes quanto na raça de Locke — pronunciará o destêrro da razão poética, e da razão sociológica, juntamente com o ostracismo da retórica. Trezentos anos depois, as humanidades ainda hesitam em considerar-se qualificadas — ao menos potencialmente — como co-

nhecimento científico, e as "duas culturas" (C. P. Snow) — a dos "cientistas" e a dos "humanistas" — se comprazem numa funesta ignorância recíproca, quando não no mais regressivo desprêzo mútuo.

As relações do humanismo com a *religiosidade* moderna — protestante ou contra-reformista — foram menos negativas. A idéia de uma Renascença essencialmente "pagã" é tão extravagante, que a historiografia contemporânea considera fútil reabrir a sua discussão. É certo que, na Renascença, o crescimento dos interêsses culturais leigos, já acelerado no período anterior, provocou como que um *equilíbrio entre a cultura secular e a religiosa* (Kristeller); mas nada autoriza a pensar que a religiosidade européia dos séculos XV e XVI, conquanto sensìvelmente transformada, tenha deixado de ser cristã. Ferguson lembra oportunamente que o cristianismo não é, afinal de contas, uma invenção medieval... Quanto ao humanismo, em que, de resto, não se resume a Renascença, citemos sòmente a circuntância de que um dos melhores antiquários do "Quattrocento", Aeneas Sylvius Piccolomini, foi um papa (Pio II), e papa nada pagão, embora, como prova sua amizade por Nicolau de Cusa, aberto à nova filosofia. Será necessário lembrar que o humanismo filosòficamente mais denso — o neoplatonismo florentino — é fundamentalmente uma "especulação cristã" (Chastel)?

A própria atitude do humanismo "puramente" filosófico frente à religião não foi nenhum antagonismo; houve antes uma confluência indireta, que consistiu, principalmente, na aplicação à literatura religiosa do princípio filológico e retórico de retôrno aos clássicos. No bojo dessa revalorização dos textos antigos, que os humanistas contrapunham ao mau latim da teologia escolástica, a Bíblia, as epístolas paulinas e a literatura patrística reviveram ou consolidaram seu prestígio. Autores como Orígenes ou Santo Agostinho, mais ou menos marginalizados pelo desenvolvimento do aristotelismo medieval, voltaram ao primeiro plano. Dêsse modo, a retórica humanista, especialmente na sua fase de internacionalização, estimulou o regresso luterano às Escrituras e, em particular, o *agostinianismo* da Reforma, com o seu austero acento na doutrina da predestinação, do pecado e da graça. Por outro lado, vários católicos reformistas, como Erasmo, Vives,

Morus ou Budé, e vários líderes protestantes, como Melanchton ou Calvino, foram simultâneamente pensadores teológicos e humanistas em exercício — uma combinação que os jesuítas institucionalizariam. Em certa medida, também, o impulso de revitalização do sentimento do sagrado que animava a mística quinhentista, tanto entre os luteranos quanto no *renouveau* católico do gênero oratoriano, equivaleu a uma face religiosa daquela humanização expressiva, daquela amplificação do registro emotivo anelada pela eloqüência humanista. A prosa de Santo Agostinho, por exemplo — não só do teólogo, mas, sobretudo, do estilo "existencial" das *Confissões* —, que São Bernardo e Eckhart já haviam considerado bom antídoto para a aridez escolástica, era um fertilizante poderoso da intensificação emocional da fé. Não é difícil rastrear o influxo do agostinianismo na mística popular, tão bem representada pela *Devotio Moderna* flamenga e holandesa, sensível por trás da espiritualidade de Erasmo ou da pintura religiosa do Mestre de Flémalle, de van Eyck e de van der Weyden. Tudo pesado, bem se vê que as relações entre humanismo e religião foram, na verdade, eqüidistantes da tese da "irreligiosidade" da Renascença e da teoria do seu cristianismo ortodoxo; e se aproximam, em compensação, daquele regime de fecundação indireta e recíproca com que deparamos ao evocar o nexo entre humanismo e filosofia.

## *A ITALIANIDADE DO RENASCIMENTO: A AUTOCONSCIÊNCIA DA RENASCENÇA*

Precisada a natureza do humanismo, em seu *status* socioprofissional, sua função na cultura do tempo, e suas relações com as correntes filosóficas e religiosas da época; verificada a distância histórica entre a mentalidade renascentista e o solo epistemológico do pensamento moderno, resta configurar a *italianidade* do humanismo: a significação das suas origens italianas. Aqui, o primeiro ponto a salientar, para compreender o *background* da floração humanista, é a posição da Itália na civilização medieval.

Em síntese, a contribuição italiana à cultura da Alta Idade Média havia sido secundária. Até o século XII inclu-

sive, as grandes direções da arte e do saber se formaram no Norte: especialmente, na França. A expansão beneditina de Cluny e Cister, o próprio fortalecimento do Papado, a criação da escolástica, do estilo românico e do gótico foram realizações que, embora alcançassem a Península e nela recebessem, às vêzes, interpretações originais, tiveram sua matriz fora das suas fronteiras. Nada é mais indicativo disso do que a carreira de Tomás de Aquino, italiano da Sorbonne. Contra o velho clichê segundo o qual a Itália se conservou sempre, em tudo e por tudo, perto do legado clássico, Kristeller nos faz observar que o estudo dos autores antigos — escassamente representados nas bibliotecas cisalpinas — foi longamente negligenciado na Itália, e terminou *importado da França* na segunda metade do século XIII, ou seja, ao tempo de Dante e de Giotto, que nos acostumamos a chamar "pré-renascença".

O mesmo erudito não hesita em afirmar que o *humanismo originário* — o humanismo italiano dos séculos XIV e XV — *é o resultado da fusão do nôvo interêsse pelas letras clássicas, de proveniência francesa, com as velhas tradições peninsulares no campo da eloqüência secular* (de resto, as importações de França não se limitaram à familiaridade com a antiga literatura latina; as faculdades de teologia, centro da filosofia medieval, não se estabeleceram regularmente na Itália senão na época de Petrarca — no meio do "Trecento"). Com essa fusão, porêm, os retóricos italianos insuflaram nôvo tom e conferiram nôvo nível intelectual — nôvo *estilo* — à linguagem cívica e literária; e, principalmente, com essa classicização nobilitadora, desenvolveram *uma nova concepção da História*.

Como acabamos de ver, se, por um lado, é inegável que os ingredientes do humanismo renascentista já se encontram na Idade Média, por outro lado, o humanismo floresceu num clima de autêntica renovação e revitalização da cultura italiana. Em outras palavras: mesmo que a Renascença italiana do "Quattrocento" não tenha sido tão original em relação à Idade Média européia, ela o foi certamente em relação à Idade Média *italiana* (Kristeller). Daí o senso — unânime entre os humanistas, amadores e artistas

do período — de uma *rinascita*, de um renascimento das artes e do saber, sobrevindo após o longo "sono" medieval; e daí a consciência humanista de que a sua época se *separava* da História pregressa. Desde Petrarca, os humanistas instituíram uma *nova* filosofia da História. Ao adotar a idéia de um ritmo ternário, esplendor antigo / "trevas" intermédias / retôrno à "luz" da cultura — ritmo que, em suas cesuras diferenciadoras, se distinguia radicalmente do hábito medieval de "ler" a História como um *continuum* puramente cumulativo, em marcha linear para a consumação dos tempos profetizada no Apocalipse — os humanistas geraram um nôvo estilo de sentir e avaliar a sucessão histórica.

Ora, diante da dissolução da identidade histórica do Renascimento, provocada pelo antiburckhardtianismo dos medievalistas que reduziram todos os componentes da cultura renascentista a seus antecedentes góticos, historiadores como Kristeller e Panofsky têm tôda a razão em insistir na importância dêsse "sentido subjetivo" da Renascença: pois, ao menos nessa acepção, o conceito de Renascença *não* é nenhuma projeção ideológica da historiografia vitoriana, mas sim o registro de um aspecto *factual*, de um dado básico, abundantemente documentado, do espírito humanista. Nenhuma relativização medievalista da originalidade do Renascimento seria capaz de refutar o fato de que o próprio Renascimento — com uma sistematicidade até então inédita — se considerou uma época original.

Vá de si que essa "imodéstia" do humanismo da Renascença, essa insólita convicção da própria importância e originalidade estava ligada a determinado condicionamento social. Burckhardt apontou com razão os vínculos dos audaciosos empreendimentos da cultura italiana de então, da sua ousadia crítico-inovadora, tão patente no campo artístico, com a mobilidade do indivíduo e do Estado na Península entre as duas hegemonias imperiais (a suábia e a austroespanhola); e Baron demonstrou que o humanismo cívico da primeira Renascença, o humanismo que tem seu ápice na *Laudatio Florentinae Urbis* de Bruni, emerge da vasta mobilização de recursos morais e materiais a que Florença foi compelida nos anos da terrível ameaça imperialista dos Vis-

conti de Milão. Mas as tentativas de estabelecer uma ligação direta entre o crescimento do humanismo nas artes e nas letras e uma pretensa monolítica "ascensão da burguesia" parecem fadadas ao insucesso. As pesquisas de F. Antal sôbre o *"background"* sociológico da obra de Giotto ou de Masaccio, p. ex., revelam que os dois grandes corifeus da pintura "humanista" trabalharam principalmente para uma *alta* burguesia instalada num neopatriciado oligárquico e, em vários pontos, refeudalizante, enquanto os "democráticos" estratos médios e inferiores do "terceiro Estado" patrocinavam, de preferência, estilos antiquados, ainda presos às convenções do gótico internacional. A interpretação do humanismo transborda de qualquer esquema simplista da "história como luta de classes".

## *O FRUTO DO HUMANISMO DA ALTA RENASCENÇA: O IDEAL HERÓICO*

O eixo da autoconsciência renascentista, dêsse sentimento que tiveram os humanistas do valor e da originalidade da sua época, foi o culto da excelência do homem, fonte do impulso de idealização da humanidade. Nessa antropolatria é que estava a motivação profunda do amor antiquário à cultura clássica, e nesse *ideal heróico* de divinização do antropos é que se concentra a paidéia renascentista, a energia anagógica e educativa do Renascimento. O mito da dignidade do homem inspira e acompanha tôda a Renascença; não, porém, no mesmo grau de consistência. Conforme nos foi dado ver, sua elaboração filosófica só se perfaz a partir do humanismo maduro, metafisicamente treinado e articulado, da Academia Platônica de Ficino.

Contudo, mesmo aí, o ideal heróico não chega a desenvolver-se plenamente. As tendências ascéticas do neoplatonismo, seu gôsto pelo retiro antimundano, sua nostalgia da transcendência entravavam, em muitos pontos, a inclinação humanista por uma síntese clássica do espiritual com o terreno. Usando uma bela expressão de Santo Agostinho, diríamos que o homem neoplatônico — produto da contração evasionista que se seguira ao confiante expansionismo do pri-

meiro "Quattrocento" — se comportava como *peregrinus in saeculo* — como estrangeiro neste mundo. Para a mística neoplatônica, o homem era realmente "uma árvore de cabeça para baixo, cujas raízes estão no céu". O cipreste humano do classicismo subseqüente também aspirará ao céu, mas sem perder a memória da sua origem telúrica. Os heróis de Leonardo pertencem a uma raça invulgar, movida por um psiquismo superior, mas cheio de volume e de presença física. Uma dupla gravidade os anima: a serena idealidade dos semideuses clássicos, e a pulsação vital que os prende ao solo sem que, todavia, se tornem seus cativos. Até nos heróis de Michelangelo, ansiosos pela libertação da alma e pelo abandono da argila, a musculosa anatomia trai a espiritualidade *encarnada*, a união clássica de mente e corpo.

Foi nesse equilíbrio humanista, nessa *idealidade encarnada*, que a Europa contemplou e sofreu o fascínio da arte da Renascença italiana. Como G. Weise se empenhou em mostrar, foi de fato o classicismo, e não o naturalismo quatrocentista o seu *pendant*, o expressionismo "neogótico", que internacionalizou a influência do humanismo. A imitação da arte italiana pelo Norte é um fenômeno — tipificado no mantegnanismo de Dürer — que não se verifica antes do fim do século XV, ao passo que o processo inverso — imitação italiana da pintura nórdica — se faz sentir em pleno meio do "Quattrocento:" o detalhismo flamengo influirá no último Piero della Francesca, e o *tríptico Portinari* de van der Goes impressionará fortemente a geração de Botticelli e Ghirlandajo.

O que a Itália imita do Norte é o *naturalismo*, êsse naturalismo que, na pintura a óleo de van Eyck ou no verso de Chaucer, não ficava a dever absolutamente nada ao italiano; mas o que o Norte imitará da Itália será o classicismo, a ordenação monumental e solene das formas, o hábito antropocêntrico do desenho anatômico e a prática das "citações" da arte antiga. Por isso, a exportação do estilo renascentista da Itália para o Norte é essencialmente um traço típico do século XVI, e não do precedente; e se realizou mediante o impacto (nos Países Baixos, na Alemanha, na França, na Espanha) da gramática formal do "Cinquecento" e do maneirismo (ou, no máximo, do "pré-classicismo" qua-

trocentista), mas nunca — ao menos em nível realmente significativo — dos "primitivos" naturalistas ou "neogóticos". Aos olhos da Europa, a verdadeira personalidade do Renascimento italiano foi o classicismo.

Vários são os sinais da viragem clássico-heróica de 1500 na arte e na cultura italianas. No ideário ético, onde o *sequere naturam* lucreciano de Poggio, Bruni e Valla recua ante a fixação da etiqueta, da urbanidade, da nova compostura enaltecida pelo *Cortegiano* de Castiglione. A difusão de adjetivos e expressões de sêlo classico-heroicizante (*eroe, divus, divinus, semidio, maestà, heroica gravitas* etc..) espelha fielmente a implantação de uma ética sublimadora, depuradora da selvagem *virtù* renascentista; a "energia brutal" contemplada por Burckhardt cede o passo à *megalopsychia* clássica, à *magnitudo animi* prezada por Cícero e Sêneca; o etos estóico e cristão da fortaleza d'alma recupera o seu lugar de honra. Na filosofia política, onde Erasmo, Morus e mais tarde, os humanistas franceses marcados pela exaltação da *sagesse* antiga no Plutarco de Amyot se erguerão contra o amoralismo da "economia da violência" (Sheldon Wolin) do *Principe*. Na esfera religiosa, onde o tom realista e familiar da prédica quatrocentista (p. ex., em Santo Antonino) foi superado pelo acento solene e profético de Savonarola — pressagiando a nova *imponência* do sagrado, que não tardará a consolidar-se com a contrarreforma e o barroco. Na arte, enfim, que fugirá às apresentações demasiado vívidas, orientando-se pela poética horaciana do *decorum* e pelo que Spitzer batizou de "atenuação clássica": a repressão constante dos efeitos emotivos mediante um filtro intelectual — princípio dominante no neopetrarquismo de Bembo ou Garcilaso (também nas artes plásticas prevalecem sintomas heróico-classicizantes).

Weise persegue essa conversão clássica da Renascença até na maneira de conceber o pôsto do homem na sociedade: ao individualismo desenfreado do primeiro "Quattrocento" teria sucedido, em concordância com o etos heróico, o incitamento à reinserção do homem nos laços coletivos, sociais e culturais; a apologia do *uomo singolare*, o louvor da idiossincrasia, são absorvidos pelo sentimento do grupo e da espécie. Naturalmente, é preciso interpretar essa nova ênfase na so-

lidariedade social como normatividade e não como realidade; pois essa crítica dos excessos individualistas é companheira da agonia das liberdades comunais e, às vêzes, parece mera cúmplice do oportunismo do cidadão ante a consolidação das tiranias na Itália quinhentista. Êste é um *distinguo* que a análise de Weise, sociològicamente muito ingênua, não faz, mas que o redimensionamento sociológico da sua fisionomia do heróico pode realizar eficazmente. No terreno da cultura artística, essa motivação social da metamorfose heróica se deixa ver claramente. A própria alteração da estrutura do mecenato terá servido de base para a *socialidade* universalista exalada pela arte de 1500. Desenvolvido sob a égide centralizadora da Roma de Júlio II e Leão X, o estilo clássico atendia a uma clientela em vivo contraste com o mecenato "centrífugo", plurifocal, da aristocracia burguesa na Florença do século XV. Por outro lado, porém, o universalismo "unanimista" da nova arte simbolizava uma reação legítima contra as fôrças de desagregação acumuladas no "Quattrocento". A liquidação das liberdades comunais não esperou pelo imperialismo papal; 70 anos antes, o *pater patriae* Cosme de Médicis já se encarregara disso. E o programa político de Júlio — expansão do Estado pontifício para poder e glória da Santa Sé, e não do nepotismo quatrocentista dos Riario e César Borgia — se calçava num "antiindividualismo" — em seu contexto — perfeitamente sadio. Como os triunfos espasmódicos da política juliana, o breve classicismo do "Cinquecento" foi uma esplêndida, mas fugacíssima resposta à crise geral da Itália, às vésperas da ocupação estrangeira: a morte de Rafael dista sòmente sete anos do saque de Roma (1527); apenas dez, do naufrágio da república em Florença.

Depois da ruína dos ideais formativos da pólis antiga, o aparecimento do etos heróico no humanismo renascentista constituiu a primeira paidéia profana (mas nem por isso irreligiosa) do Ocidente, o primeiro modêlo *antropocêntrico* de formação da personalidade do caráter. Elevando o culto da *virtù* a paradigma de uma espiritualidade a um só tempo autodesenvolvida e èticamente aprimorada, consciente da própria grandeza e atenta aos valôres comunitários, o *humanismo clássico proporcionou à Europa uma combinação*

*inédita do senso aristocrático da individualidade de elite com a consciência moral cristã.* A fênix da paidéia antiga, da educação serenamente orgulhosa do homem que se forma livremente, renasceu em pleno anelo de repurificação do cristianismo. Que o etos do humanismo heróico não foi só narcisismo esteticista, amoralismo irresponsável, prova-o a altura ética do humanismo europeu, e, em particular, a enorme ressonância do pensamento erasmiano.

Embora sem chegar a empolgar as massas, sem conseguir transcender o âmbito socialmente estreito da *intelligentsia* e das classes altas, a mensagem madura do humanismo se inscreveu duradouramente entre as potencialidades éticas do mundo ocidental, como alternativa para o seu velho, exausto etos religioso. Ao contrário dêste, no entanto, a paidéia do humanismo heróico se alimentou desde cedo de um sentimento bem pouco cristão: o sentimento de valorização *ontológica* do ser humano, o reconhecimento elitista da personalidade de eleição. O que a paidéia humanista pedia ao homem, ao tipo humano superior, é que êle liberasse a excelência contida em sua própria natureza; que atualizasse a sua preciosa virtualidade. A elevação heróica repousava na conciência de uma *nobreza natural* — de um aristocratismo ontológico. O humanismo poderia ter assinado aquela profunda sentença de Ortega y Gasset: "herói é quem quer ser o que é". Com êsse sabor insólito de auto-estima e empenho ético, de amor próprio e vontade moral, é que êle pretendeu acompanhar ou substituir a fé religiosa como princípio formativo do homem ocidental. Para o destino histórico dessa pretensão é que nos voltaremos agora.

CAPÍTULO II

# RACIONALIZAÇÃO DA CULTURA E RELIGIOSIDADE MODERNA

## *O ARCO DA IDADE HUMANÍSTICA E AS CAUSAS DO DECLÍNIO DO IDEAL HERÓICO*

A despeito de sua fugacidade, nas duas décadas centrais do "Cinquecento" (1500—1520), a arte da Renascença, definitivamente convertida à inspiração humanista, fixou, melhor que a literatura, o paradigma do etos clássico e heróico, que seria por longo tempo a base do ideal formativo, da paidéia, da *Bildung*, ocidental. D. Cantimori propôs certa vez que se considerasse como "idade humanística" a época que vai, nas letras, de Petrarca a Goethe; na história da Igreja, do cisma do Ocidente às secularizações dos bens eclesiásticos; na história socioeconômica, das comunas e do precapitalismo mercantil à Revolução Industrial; na história política, da morte do imperador Carlos IV (1378) à Revolução Francesa. Êsse esquema incorpora, como se vê, a idéia burckhardtiana de que o "leito" histórico da Renascença foi o intervalo bissecular durante o qual a Itália ficou livre das intervenções imperiais recorrentes; incorpora também a evolução global do humanismo, sem esquecer a projeção dos seus padrões clássico-heróicos na civilização européia dos séculos XVII—XVIII. Levando em conta que a cristalização do "revival" clássico e da idealização heróica só ocorreu a partir do segundo "Quattrocento" — para amadurecer sòmente em tôrno de 1500 —, Weise aproveita a noção de idade humanística de Cantimori, mas lhe sobrepõe as obser-

vações de H. Sedlmayr sôbre a unidade espiritual da época 1460 / 1760, definida pelo emprêgo da arte e da mitologia antiga a serviço da glorificação de uma humanidade ideal. Em qualquer hipótese, o exemplo da Antiguidade clássica nutriu o *modêlo heróico* da paidéia ocidental da Alta Renascença até o limiar da Revolução Industrial.

A tese de Weise sôbre a duração vital do etos heróico articulado pelo Alto Renascimento poderia ser modulada por algumas análises da cultura moderna e contemporânea — sobretudo na perspectiva adotada por Max Weber. Isso porque a lógica do processo em que Weber discerniu o aspecto mais característico da cultura moderna — o processo de *racionalização* — é, em si mesma, a negação do ideal de comportamento consubstanciado na paidéia clássico-heróica. *A racionalização geral da cultura minou a vigência efetiva do ideal heróico.*

Para precisar essa erosão do influxo heróico pela racionalização descrita por Weber, é preciso esclarecer a natureza da própria *racionalização*. Em última análise, ela resulta da *supremacia de determinado tipo de ação social*. Weber distingue quatro grandes tipos de ação social: 1.º, a ação orientada *em têrmos de valor*(es) *absoluto*(s), ou seja, por imperativos incondicionais, como, p. ex., os atos cometidos em nome do dever, da honra, ou de uma "causa" sagrada qualquer; 2.º, a ação orientada *em têrmos afetivos* (ex.: os efeitos de amor, vingança ou devoção, ou os gestos comandados por descargas emocionais, etc.; 3.º, a ação orientada *em têrmos de tradição*, a qual, nos seus espécimes realmente puros, tende a ser simples reação automática a estímulos habituais; e, finalmente, 4º, *a ação racional-orientada-em-relação-aos-fins* (zweckrational), na qual o fim, os meios e os resultados do agir são submetidos a um cálculo racional. Êste tipo de ação designa o comportamento social pragmático, regido por *critérios de eficiência* em si mesmos desembaraçados de quaisquer considerações "irracionais". Na classificação analógica de V. Pareto, a ação *zweckrational* corresponde à "ação lógica", ilustrada pelos empreendimentos técnicos — a construção de uma ponte, p. ex. — ou pela especulação pecuniária (o jogar na Bôlsa). Claro está que, para Weber, só muito excepcionalmente a conduta humana se apresenta *exclusiva-*

*mente* orientada por qualquer dêsses princípios; as ações empíricas são invariàvelmente combinações de dois ou mais modos de orientação. Mas elas se desdobram segundo um ou outro critério *predominante*, e por isso, essas modalidades orientadoras são categorias bastante úteis à análise sociológica.

Para J. Habermas, em cujos ensaios sociológicos a lição de Weber se combina com o neohegelianismo da escola de Frankfurt, o modêlo da ação-racional-em-relação aos fins é o mundo do *trabalho*. "Trabalho" corresponde aqui à ação *instrumental* ou estratégica, que obedece a *regras técnicas* calcadas num saber empírico, regras essas cujas violação acarreta um fracasso *ante a própria realidade* — ao comprometer o sucesso do seu trabalho por sua desobediência às regras técnicas, o indivíduo é punido *pela própria incompetência;* a sanção relativa ao não cumprimento de tais regras é, por assim dizer, *intrínseca* ao agir, e ocorre *automàticamente*, tôda vez que os imperativos técnicos não são seguidos. Se alguém quer construir uma ponte, mas não leva em conta os requisitos técnicos adequados a êsse fim, êsse alguém será punido pelo próprio insucesso do empreendimento — isto é, pela realidade mesma.

Habermas distingue o trabalho da *interação*. Interação corresponde ao agir *comunicativo*, obediente a *normas sociais* que definem expectativas recíprocas de comportamento, e cuja violação acarreta sanções *extrínsecas* às próprias normas — ao desobedecê-las, o responsável por essa violação não falha — como o nosso construtor de pontes — diante da própria *realidade*, não *erra* por *incompetência;* êle peca por *insubordinação*, falha diante da *autoridade*, que castiga o seu desvio por meio de sanções *convencionalmente* — e não intrínseca ou automàticamente — ligadas às normas que êle violou.

Paralelamente, as *regras técnicas* são transmitidas aos *socii* numa linguagem que, por assim dizer, se impõe por si, sem necessidade de uma interiorização marcada, ao passo que as *normas sociais* requerem, para sua vigência efetiva, o concurso intersubjetivo dos *socii* — algo como a elaboração de um consenso. Em tese, as regras técnicas são axiomáticas,

enquanto as normas sociais, sendo *convenções*, "solicitam" a adesão individual.

A contraposição de uma esfera social e *comunitária* ao mundo do trabalho, movido pela cega *associalidade* da produção competitiva, remonta à *Jenenser Philosophie des Geistes*, culminação do primeiro sistema de Hegel, antes da grande *Fenomenologia do Espírito* de 1807. A originalidade de Habermas consiste em fundir a dicotomia trabalho / interação com a tipologia da ação social de Weber, equiparando a esfera do trabalho ao império da ação-racional-em-relação-aos-fins (agir instrumental, ou técnico). Em outras palavras: Habermas interpreta a antítese hegeliana entre o âmbito do trabalho e o das relações comunitárias em têrmos de ocorrência ou não do primado da ação orientada por critérios de eficiência, descrita por Weber.

O *quadro institucional* de uma sociedade — cada universo sociocultural — consiste no complexo das suas "normas sociais"; mas êsse quadro global compreende, por um lado, subsistemas em que são institucionalizados conjuntos de ações *instrumentais*, e, por outro lado, subsistemas em que são institucionalizados conjuntos de ações "comunicativas", no sentido referido. Subsistemas como a economia e a administração estatal pertencem ao domínio do *trabalho*, ou "agir instrumental"; subsistemas como a estrutura de parentesco pertencem à órbita do predomínio da *interação*, ou "agir comunicativo".

Naturalmente, essa diferenciação do quadro institucional da sociedade em subsistemas orientados por modos diversos de ação social é um produto histórico. A diversidade funcional dos subsistemas do todo sociocultural só se tornou sistemática, e sociològicamente relevante, com o aparecimento das sociedades caracterizadas por forte — ainda que relativa — *autonomia das esferas institucionais*. Para S. N. Eisenstadt, esta é precisamente uma característica básica dos chamados "impérios burocráticos *históricos*", ou sejá, daquele tipo histórico de sociedade que, distinguindo-se *a*) das comunidades primitivas; *b*) dos impérios patrimoniais; *c*) dos de conquistas; *d*) das cidades-estado; e *e*) dos múltiplos sistemas senhoriais (inclusive feudais), incluiu, entre outras

versões menos prestigiosas, os grandes impérios egípcio, babilônio, inca, asteca, chinês (do período Han ao Ch'ing), sassânida, helenísticos, romano, bizantino, hindus (especialmente gupta, máuria e mongol), árabes (Abássidas e Fatimidas) e otomano e, finalmente, os Estados europeus da Idade Moderna (1648—1789), precedendo, em muitas regiões, e, em particular, no Ocidente, a emergência das várias formas de "sociedade moderna".

Foi essa autonomia das esferas institucionais, peculiar às sociedades burocráticas históricas, que permitiu a que êsses subsistemas se partilhassem por âmbitos dominados por diferentes modos de ação social, como os âmbitos "trabalho" e "interação" de Habermas. E foi no contexto do exemplo mais desenvolvido dessa autonomia dos subsistemas institucionais — nos Estados europeus da Idade Moderna — que surgiu outro esquema de diferenciação: a *diferenciação da dinâmica dos modos de relacionamento entre a ação instrumental e o conjunto do quadro institucional da sociedade.*

Desde a superação das sociedades "primitivas", ou seja, a partir do aparecimento das chamadas "grandes civilizações", caracterizadas pela organização estatal do poder político e pela estratificação socioeconômica, a história da humanidade conheceu *dois tipos de relação entre o quadro institucional e os subsistemas de agir instrumental. No primeiro tipo,* os subsistemas de agir instrumental permanecem subordinados às *legitimações* procedentes da esfera institucional dominada pelas "normas sociais" e pelo agir comunicativo — e portanto, por um gênero de ação social estranha aos critérios de eficiência do agir instrumental. *No segundo tipo,* o alto grau de desenvolvimento dos subsistemas de agir instrumental erige os critérios dêste modo de ação social em fator de corrosão da autoridade das "normas sociais" não-definidas pela ação-racional-em-relação-aos-fins; *as legitimações procedentes da esfera institucional dominada pelo agir comunicativo,* quer dizer, pela ação orientada por valôres absolutos, pela afetividade ou pela tradição, *perdem sua antiga fôrça* e tendem a perder seu contrôle sôbre a totalidade do universo sociocultural.

Habermas julga que o primeiro tipo de relação entre o quadro das instituições e os subsistemas de agir instrumen-

tal descreve a dinâmica institucional *das sociedades tradicionais,* enquanto o segundo tipo da mesma relação designa a dinâmica institucional *da sociedade moderna,* delineada desde o século XVII pelo horizonte da aliança, de ilimitada expansão, entre a ciência e a técnica. Logo se reconhece, nesta segunda dinâmica, a *racionalização* — a imposição progressiva, em tôdas as esferas da vida social, do cálculo pramático e dos critérios de eficiência — grande marca do mundo moderno, forjado, desde o Seiscentos, pela economia capitalista e pela ética social que Weber denominou "ascese intramundana".

O processo de constituição de uma hegemonia do agir instrumental entre os modelos de ação social orientadores do conjunto do quadro institucional da sociedade — processo batizado por Weber de *racionalização* da vida social — é uma chave para compreendermos as causas do declínio do etos heróico na paidéia do Ocidente, dado que o ideal heróico tende a consagrar um tipo de ação social inspirado na crença em valôres *absolutos,* ao passo que a racionalização, conforme vimos, equivale à extensão hegemônica de um tipo de ação social norteado por estritos critérios *pragmáticos* de eficiência e "rentabilidade". Assim, do ponto de vista da sociologia da cultura, a debilitação do etos heróico na paidéia do Ocidente foi produto da expansão imperialística do agir instrumental no quadro institucional da sociedade européia da Idade Moderna, porque o *avanço da racionalização se revelou incompatível com a sobrevivência ativa do ideal clássico-heróico.*

Não obstante, esta nossa interpretação pode parecer, à primeira vista, pouco inconsistente. Com efeito, o lançamento do processo de racionalização é fenômeno do século XVII; a história da cultura não hesita em atribuir-lhe precisamente o papel de elemento definidor dos "tempos modernos", responsável, em última análise, pela cesura que separa o bloco pós-Antiguidade (Idade Média + Renascença) da Idade Moderna pròpriamente dita (que, hoje em dia, os melhores especialistas em história social se recusam, de maneira quase unânime, a datar de episódios socioculturalmente conseqüenciais, e não inovadores, como a queda de Constantinopla ou a descoberta da América). Ora, o arco da idade heróico-huma-

nística, de que falam Sedlmayr, Cantimori e Weise, não termina com o século XVII e sim, em pleno Setecentos, com a Revolução Industrial. Logo, para manter a idéia de que o etos heróico foi vítima da racionalização da vida social, é preciso justificar essa distância. Por que, em relação à faixa de desencadeamento do processo de racionalização, o crepúsculo da paidéia humanística foi um efeito *retardado?*

A nosso ver, êsse *décalage* se deve a uma peculiaridade da própria atuação do impulso de racionalização nos seus primórdios, ou seja, no século XVII: o fato de que aquela "conquista" dos demais subsistemas pelo modêlo de ação social representado pela racionalização se efetuou muito mais sob a forma de uma *corrosão interna* do que sob a forma de qualquer substituição abrupta. Em outras palavras: o processo de racionalização não "tomou de assalto" as várias esferas institucionais, submetendo-se súbita e abertamente ao império do agir instrumenal; em vez disso, a racionalização "contaminou" lentamente as esferas institucionais do âmbito "interativo" (Habermas), minando *desde dentro* a velha observância dos modos de ação não-instumental.

Procedendo assim, a marcha da racionalização, embora substancialmente identificada com o agir instrumental, conservou grande *transitividade* relativamente aos outros modos de ação social. Para tanto, não terão contribuído pouco as próprias origens sociopsicológicas do avanço da racionalização. Max Weber ocupou-se pessoalmente da principal delas — a *ascese intramundana.* Ora, a ascese intramundana é uma *ética religiosa;* logo, um modo de ação social orientado pela crença em valôres absolutos. A ascese intramundana, descrita no Capítulo XI da *Religionssoziologie* (quinta seção da segunda parte do grande digesto weberiano, *Economia e Sociedade*) exibe, como Weber mostrou no seu clássico *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo,* afinidades eletivas com a organização da existência e das relações sociais operada pela economia capitalista a partir do século XVII. Essa espécie de organização da vida e da sociedade é, desde então, o suporte da racionalização, ou seja, da supremacia do agir instrumental no conjunto das esferas institucionais.

Portanto, a ascese intramundana, em si mesma um modo de ação não-instrumental (porque regido por valôres absolutos), foi, não obstante, estímulo decisivo para a entronização do tipo de configuração social que surgiu a um só tempo como húmus e como resultado da racionalização. *Uma modalidade de ação social animada pela crença em valôres absolutos gerou, desta forma, o império da modalidade de ação social dominada por critérios instrumentais* — o *wertrational* engendrou o *zweckrational*. O impulso de racionalização conviveu longamente com a vigência de valôres que, *apesar de atuarem em benefício da própria racionalização, nem por isso deixavam de diferençar-se dela*. Enquanto êsse convívio vigorou, a sobrevivência de ideais não-instrumentais, como a padéia clássica, estêve garantida — embora colocada sob o efeito corrosivo da racionalização tentacular.

## *ATIVISMO DA ÉTICA RELIGIOSA E PROBLEMATIZAÇÃO DO MUNDO PROFANO*

Verificamos assim que 1) a queda, com a Revolução Industrial, de padrões culturais norteados por critérios não-instrumentais — como o padrão cultural que vimos chamando "ideal heróico" ou "paidéia clássica" — se deveu à extensão imperialística do processo de *racionalização* da vida social desencadeado (ao menos em caráter sistemático) na aurora da Idade Moderna; e 2) que o lançamento, no século XVII, dêsse mesmo processo de racionalização *não* afastou de maneira súbita aquêles padrões culturais não-instrumentais, produzindo, em vez disso, uma espécie de lenta "corrosão", ao longo dos séculos XVII—XVIII, da medula axiológica de tôdas as esferas institucionais ainda não movidas pelo modêlo de ação social definido como "agir instrumental".

Essa histórica sabotagem das esferas institucionais pela racionalização explica porque o tipo de religiosidade descrito como "ascese intramundana", que, precisamente como ética *religiosa*, isto é, orientada pela crença em valôres absolutos, obedece a um princípio não-instrumental, pôde, não obstante, alimentar decisivamente o processo de racionalização, que se confunde com o avanço, em tôdas as áreas institucionais, do

modêlo do agir instrumental, ou agir dominantemente norteado por puros critérios de eficiência. Se a ascese intramundança — modo de agir não-instrumental — serviu, paradoxalmente, de alavanca para a invasão das várias esferas institucionais da sociedade pela racionalização (conforme o comprovam suas múltiplas afinidades com o etos capitalista e burocrático afirmado nos tempos modernos), foi porque ela já estava *interiormente* conciliada com a racionalização. A demonstração da natureza dessa cumplicidade entre a ética religiosa da Idade Moderna e o processo de racionalização, bem como da distância que para chegar a essa cumplicidade, a ética puritana (ou inclusive jesuítica) teve de estabelecer entre si e o espírito da antiga ascese cristã é tema absolutamente capital para a história da cultura ocidental, mas escapa ao presente estágio de nosa indagação.

Por outro lado, se o domínio religioso, representado pela ascese intramundana reativada pela religiosidade ocidental moderna, alimentou efetivamente a nova feição da economia européia, contribuindo sèriamente para modificar as disposições éticas e psicológicas dos seus agentes — fato que nem mesmo os mais críticos examinadores da tese de Weber sôbre as motivações religiosas do capitalismo seiscentista e setecentista (ex.: R. Tawney) deixam de aceitar — é forçoso admitir que, entre a nova religiosidade (encarnada, principalmente, pelo calvinismo) e as demais esferas institucionais da sociedade ocidental de 1600, existia considerável *tensão*. Para que o etos calvinista tivesse investido a economia, era preciso que uma das peculiaridades sociológicas dêsse modo religioso fôsse a *tendência a ajustar o curso do mundo profano às exigências do credo religioso;* em outras palavras, que distilasse uma ética de *correção* do mundo, e não de simples santificação da ordem social existente. A insolúvel e falsa — dúvida sôbre a "causa" da civilização moderna (foi a "supra-estrutura" ética protestante que segregou o capitalismo ou o capitalismo que produziu a ética protestante?), a que Weber teve o superlativo mérito de negar significação científica, não altera nem de leve essa questão — pois em qualquer dos casos, seja como "produto" da infraestrutura socieconômica atuando apenas no sentido de mantê-la, seja como raiz dessa mesma infraestrutura, o certo é que a ascese

intramundana entreteve relações de *tensão*, e não de acomodação, com as esferas institucionais ainda não submetidas ao "espírito do capitalismo".

Ora, a ascese intramundana é uma ética *rigorista*, ou seja, uma estratégia soteriológica votada ao *treino metódico da personalidade;* e segundo o Capítulo XII da *"Religionssoziologie", quanto mais uma religião salvacionista se sistematiza na direção de uma ética baseada no estado interior* — no êxtase crônico — *maior é a tensão que* emerge entre a consciência religiosa e o mundo vigente. Ao contrário, na ética mágica, e nos estágios primitivos do próprio profetismo, a consciência religiosa tende a santificar as normas e convenções sociais, sacralizando assim o *status quo* mundano. Os livros sacros dos hindus, dos judeus, do zoroastrismo e do Islão tratam as prescrições legais como normas rituais — santificando o mundo profano, a religião exerce uma ação *estereotipadora* sôbre o reino da lei e das convenções sociais. Mas com a intensificação das éticas rigoristas, que não reconhecem nenhuma "lei sagrada", mas tão-sòmente um estado de ânimo sagrado (suscetível de sancionar diferentes máximas de conduta em situações variáveis), *os conflitos das diversas esferas do mundo profano com os requisitos da religião se tornam constantes e sistemáticos.* Com o desenvolvimento da ética rigorista, o mundo vira um *problema* para o espírito religioso.

Os pressupostos sociológicos dessa tensão entre as demais esferas institucionais e a religião orientada em sentido rigorista são evidentes: para que a tensão opere, é necessário que (*a*) as várias esferas institucionais disponham de considerável *autonomia;* e que (*b*) elas ofereçam igualmente grande *dinamismo*, particularmente (dado que dêle "parte" a tendência à negação do *status quo*) no âmbito religioso.

Já tivemos ocasião de ver — com S. N. Eisenstadt — que a autonomia dos subsistemas institucionais é característica dos impérios burocráticos históricos, isto é, do tipo de sociedade a que pertenceu a Europa na Idade Moderna. O mesmo autor registra que o gênero de religião predominante nesse contexto social acentua fortemente a responsabilidade ética do indivíduo, dando ênfase a um *ativismo religioso individual.* Os efeitos sociológicos dêsse ativismo conferem precisamente maior

*dinamismo* à esfera religiosa, levando à criação de vários modos de atividade e de organização *potencialmente* transformáveis em focos *independentes*, logo, virtualmente revolucionários, de atitudes sociais e obediências políticas. O "potencialmente" alude ao fato de que a atualização efetiva dessas virtualidades revolucionárias inerentes ao dinamismo da religião nos impérios burocráticos históricos depende, como é óbvio, da concorrência de outros fatôres, a começar pelo *grau de intramundanismo* prevalecente ou não em cada ética religiosa. Na China confuciana, por exemplo, a ausência de igreja organizada e o ecletismo da orientação religiosa usual contribuiu para bloquear a fecundação religiosa de movimentos de remodelação social; no Islão, a situação da liderança religiosa, inorganizada numa igreja autônoma, prejudicou a eficácia do veto espiritual à autoridade política. Sabemos que êsses impedimentos inexistiram no Ocidente, onde a vocação intramundana e organizacional da religiosidade sempre foi uma constante.

A autonomia dos subsistemas institucionais e o dinamismo especial da esfera religiosa possibilitaram a forte influência das éticas rigoristas sôbre o quadro institucional — permitiram a implementação sociológica daquela *tensão* entre crença e mundo profano atribuída por Weber às estratégias soteriológicas centralizadas no aperfeiçoamento da personalidade. No entanto, para poder medrar, essa influência das religiões *éticas* exigia também que a autonomia das esferas institucionais se mantivesse dentro de certos limites — sem chegar à "separação" dos principais domínios da vida social. De fato a *comunicabilidade* das esferas institucionais é requisito da manipulação religiosa do comportamento profano; sòmente a partir dessa comunicabilidade, a reavivação da ascese intramundana poderia ter estimulado, como estimulou, o etos econômico. A plena transitividade, característica das esferas institucionais sob o domínio das religiões mágicas — a santificação generalizada do universo profano, de tal modo que a civilização inteira aparecia como *compactamente* "religiosa" — foi, bem entendido, superada pela problematização do mundo trazida pelas éticas rigoristas; mas o moderno separatismo das órbitas culturais ainda era bàsicamente estranho

à tensão entre fé e mundo nas sociedades burocráticas de modêlo histórico. Eisenstadt adverte que nestas a autonomia da esfera religiosa não acarretou sua separação das outras esferas institucionais, nem o desenvolvimento de direções axiológicas estritamente seculares. Não esqueçamos que, nessa espécie de sociedade, a legitimação dos governantes ainda se realizava em têrmos religiosos, e a vida cultural da maioria dos estratos sociais ainda estava construída em tôrno de símbolos e instituições religiosos.

Tal foi a moldura sociológica da *contaminação* da ascese intramundana pelo agir instrumental, contágio êsse que, de acôrdo com a nossa tese, permitiu que o epírito acético servisse de estímulo cultural não só à área institucional *originária* da racionalização — o reino do "trabalho" de Habermas — mas à invasão do *conjunto* da cultura pelo modêlo de conduta inspirado por critérios pragmático-instrumentais, até que, por sua vez, o robustecimento do etos econômico estabeleceu as diretrizes axiológicas do mundo do "trabalho" (por oposição ao mundo da "interação") como valôres *hegemônicos* da civilização ocidental. É a essa corrosão seiscentista da ascese intramundana pelo agir instrumental que insistimos em imputar a queda da paidéia clássica, na medida em que o ideal heróico, fundado no agir regido pela crença em valôres absolutos, não-instrumentais, foi uma vítima da racionalização geral da cultura, tornada possível pela secreta rendição da religiosidade do Ocidente moderno ao império do agir instrumental.

## *A BASE CULTURAL DA INFILTRAÇÃO DOS VALÔRES ABSOLUTOS PELA RACIONALIZAÇÃO: O REALISMO PURITANO*

Bem lembrados do fato de que a racionalização, em sua marcha para o contrôle global do quadro institucional do Ocidente moderno, atuou durante largo tempo, em alguma esferas institucionais, como *infiltração*, exercendo aparente mimetismo em relação aos modos de ação social tradicionalmente predominantes nessas mesmas esferas — modos êsses que se afastavam do agir instrumental — podemos compreender por-

que êsse fruto do humanismo de Alta Renascença: o etos heróico, pôde — embora fôsse, a rigor e *à la longue*, incompatível com a racionalização — perdurar até a aurora da Revolução Industrial. Mas pelo mesmo motivo, o ideal heróico só subsistiu, nos séculos XVII e XVIII, *sob o contágio da racionalização*, e, por conseguinte, num regime de progressivas mutilações, que não tardaremos a indicar — perfazendo com isso a nossa indagação sintética sôbre os limites da "idade humanística". Antes, porém, de evocar essa descaracterização da paidéia clássica, é oportuno aludir à própria base cultural da "infiltração" racionalizante. Para tanto, examinaremos o destino daquela ética social — a ética puritana — que foi, como sabemos, a companheira íntima do principal suporte sociológico do Ocidente moderno, ou seja, da economia capitalista.

Weber nos deixou uma descrição clássica do processo pelo qual a ética puritana, orientada pelo agir *wertrational*, se transformou gradualmente em franca legitimação do impulso de acumulação capitalista. O dogma nuclear do calvinismo era a doutrina da predestinação: um Deus oculto e onipotente predestinou cada indivíduo à salvação ou à danação, sem que nossas obras na terra possam jamais alterar êsse decreto divino. Na prática, porém, êsse ponto de fé equivalia a uma angústia insuportável para o comum dos homens. Daí os sucessores de Calvino, a partir de Théodore de Bèze, instruídos pela experiência pastoral sôbre a necessidade de "humanizar" o rigor angustiante da crença na predestinação, se terem inclinado a identificar a *certitudo salutis*, a certeza da salvação da alma, com o sucesso obtido em ocupações seculares — *desde que* estas fôssem *religiosamente* exercidas, isto é, desempenhadas com um senso de obrigação que espelhava, em seu rigorismo, o papel de veículo soteriológico assumido pelo trabalho mundano.

O êxito profissional, e principalmente, o enriquecimento alcançado em atividades "burquesas" se tornaram, dêste modo, uma insígnia de santificação; e em lugar dos pecadores humildes a quem Lutero prometera a graça se se entregassem à fé e ao remorso, êsse calvinismo "realista" suscitou o aparecimento de "santos" seguros de si, "eleitos" conscientes

da própria excelência moral e da imperiosa urgência de corrigir o mundo pecaminoso. Calvino ensinara que o único alívio reside na fé autêntica, no nobre temor da ira de Deus; mas o puritanismo seiscentista substituiu o escarpado caminho da salvação pela fé, pela conversão da *vita activa* em devoção austera e metódica. Os frutos tangíveis do *labor* eram sinais de redenção muito mais claros e acessíveis do que a escrupulosa esperança da *fides*. Como diria o puritano John Bunyan, *"It will not be said: did you believe? but: were you Doers, or Talkers only?"* As obras terrenas do indivíduo continuavam a não ser meio de salvação — mas passaram a valer como "prova" de que a salvação tinha sido atingida.

Mas o trabalho santificado é serviço de Deus, e, por isso, dever constante; os lucros que êle produz não podem nunca ser empregados na ociosidade ou no prazer. A moral presbiteriana é taxativa: *"You may labor to be rich for God, though not for flesh and sin"* (R. Baxter). A adequação dessa ética anti-hedonista ao espírito do capitalismo nascente, baseado na acumulação *à outrance*, na poupança investidora do lucro não-consumido, salta aos olhos. Desde Montesquieu, aliás, as afinidades do puritanismo com o etos capitalista foram objeto de *insights* reveladores; com Weber, porém, essa convergência ganhou outro nível explicativo, porque tanto o ânimo capitalista quanto o caráter puritano foram conectados com nosso velho conhecido: o processo de racionalização.

Já vimos que a racionalização está comprometida com a hegemonia institucional do agir instrumental. Mas ela é igualmente solidária de dois outros aspectos culturais. Primeiro, do *desencantamento* (*Entzauberung*) do mundo — do repúdio de todo conceito animista, divinizante, de um universo encantado, povoado de fôrças sobrenaturais; desencantamento que Weber, colhendo essa expressão em Schiller, considerava característico do profetismo hebraico e da filosofia grega em sua comum rejeição do pensamento mítico, e cujo apogeu coincide com a Idade Moderna e a ciência galileana, forma *racionalizada* do saber científico. Segundo, da racionalização, em sentido *antinatural*, do comportamento quotidiano — e muito especialmente das relações humanas. Do mesmo modo que o princípio da acumulação capitalista consagrava o trabalho incessante, radicalmente diverso do trabalho "natural", isto

é, *de subsistência,* advogado por São Tomás, a nova ética profissional tendia a contrariar ou inibir as efusões do convívio natural com a família e a comunidade; o mandamento puritano de desvalorização dos laços pessoais limpava a área para a abstrata racionalidade do comércio capitalista, cujo modêlo puro não tolera que nenhum tratamento de privilégio seja reservado a parentes ou a próximos de todo gênero.

Essa feição "fria" do estilo das relações humanas preconizado pelo código puritano representava um desenvolvimento intensificador de um elemento sociológico há longo tempo peculiar ao Ocidente: a importância da *cidade* como associação *autônoma.* Em *Der Stadt* — estudo comparativo das instituições urbanas (posteriormente incorporado a *Economia e Sociedade*) que R. Bendix encara, com razão, como um complemento "sociológico" à análise "ideológica" de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* — Weber nota que, na Antiguidade, os habitantes das cidades ou eram membros de várias tribos, ou conservavam algum outro tipo de filiação local e tribal. Até mesmo quando, como na Grécia antiga, os residentes citadinos dispunham de direitos *individuais,* êsses direitos eram ligados à sua participação em *phratries* militares e *phyles* políticas de sentido clânico. A pólis constituía um *conjunto* de associações com *vários* direitos e deveres, e essa diferenciação do *status* legal era reforçada pelo fato de que os diversos grupos de parentesco mantinham uma personalidade religiosa própria, mediante distribuição tribal dos cultos. Sòmente a arraia miúda (no dizer de Fernão Lopes), a plebe sem conexão com os clãs poderosos e em direitos políticos, se congregava em função de um laço direto com a cidade em seu todo.

Êsse modo de associação urbana foi inteiramente superado no burgo medieval do Ocidente, sobretudo porque o cristianismo havia despido o grupo de parentesco de qualquer significação ritual. A comunidade cristã não era, como a antiga, uma associação ritual de clãs, e sim uma associação de crentes individuais. Sociològicamente, o cristianismo é uma religião *congregacional* e não tribal; universalista e não localista. Daí o burguês da Idade Média ter aparecido como o primeiro portador de uma cidadania *autônoma,* independente de todo elo gentilício.

Liberto da gravitação na órbita tribal, o cidadão do burgo tinha natural aptidão para a observância de uma ética mercante homogênea, suscetível de aplicar as mesmas regras a todo cliente, sem levar em conta a maior ou menor vizinhança familiar entre os parceiros; e essa aptidão foi *atualizada* pela insistência puritana no dever de subordinação de todos os envolvimentos emocionais à austeridade do trabalho racional — pois o anti-hedonismo calvinista valia não só contra os prazeres da carne, mas também contra os do coração.

O estilo existencial puritano, que prosperou, a partir do final do século XVI, na Suíça, na França huguenote, na Holanda, na Escandinávia e nas numerosas seitas dissidentes inglêsas e escocesas, era uma religião que, sem requerer o celibato, anatematizava o prazer erótico; sem exaltar a pobreza, condenava tôda ociosidade e tôda ostentação, todo usufruto hedonístico da riqueza; e sem impor a morte-em-vida do claustro, contentava-se com reprimir todo abandono às seduções da carne, do mundo e da arte, e tôda indulgência para com os sentimentos e emoções individuais. Numa palavra: ética de *rejeição-sem-fuga* do mundo e da natureza. Obediente ao férreo objetivo de disciplinamento soteriológico da personalidade, êsse ascetismo logo provou ser a conduta ideal, o comportamento mais adequado, para a expansão dos hábitos de trabalho e de convívio exigidos pela acumulação metódica do capital e pela ordenação funcional da primitiva emprêsa capitalista.

De certa forma, o ativismo ascético do puritano não passava de uma encarnação extrema da grande *reconciliação* seiscentista do espírito europeu com a realidade mundana — reconciliação eqüidistante do utópico primitivismo da Reforma alemã e da idealização antropocêntrica da Renascença. Entre a espiritualidade antimundana de Lutero e o utopismo humanístico de Erasmo, o calvinismo referiu a terceira via (R. H. Tawney) do reformismo realista: a meta do cristão era a santificação do mundo pelo trabalho, mas, para chegar a ela, era preciso partir do franco reconhecimento da realidade, a começar pelo universo econômico em expansão. Sem dúvida, nesse reencontro da religião com a realidade, a última não demoraria a subjugar a primeira, iniciando a evacuação do sagrado que converteria abertamente, a partir do século

XVIII, a racionalização da cultura em *secularização*, e o desencantamento do mundo em imanentismo positivista. Contudo, na época do barroco, o enérgico equilíbrio entre o impulso espiritual de correção do mundo e a adaptação à ordem secular ainda é a tônica. De resto, essa síntese mundanizante não foi, de modo algum, restrita à órbita puritana; o jesuitismo, por exemplo, representa, até certo ponto, um claro *pendant* católico do realismo calvinista.

Por outro lado, êsse realismo da religiosidade dominante no século XVII é recrudescência de uma peculiaridade da fé cristã: o ascetismo diligente e prático da crença que desemboca sempre na *ação*. Contemplemos mais de perto em que consiste essa configuração específica da experiência religiosa, em que já se quis ver a própria essência sociológica da religiosidade ocidental.

## *O MODÊLO RELIGIOSO DO PURITANISMO MODERNO: A ASCESE INTRAMUNDANA*

Em que reside o caráter particular da religiosidade ocidental? A emenda do *Fausto* ao Gênese é uma resposta epigramática a essa pergunta; pois a religião do Ocidente parece uma confirmação incessante de que "no princípio era a Ação". Sabemos com que brilho Spengler orquestrou essa melodia, identificando — não sem derrapagens — a civilização ocidental com sua alma "fáustica". Mas o traçado intuitivo de perfis totalizantes é apanágio da poesia, não da análise sociológica. Por isso, convém voltarmos, ainda aqui, às sóbrias discriminações de Weber.

Para êste, como é conhecido, o eixo da religiosidade ocidental é o fenômeno da *ascese intramundana*. Ora, o ascetismo intramundano é, antes de tudo, um dos vários "caminhos" soteriológicos, uma das várias estradas que levam à *salvação*. Segundo o Capítulo X da *Religionssoziologie*, duas são as vias básicas do êxtase soteriológico: a *experiência da possessão*, que é a forma *aguda* do êxtase consacratório; e o *treino metódico da estrutura global da personalidade*, que repousa numa *interiorização* e numa intensificação *crônica* do sentimento religioso. As chamadas religiões "primitivas", como os mistérios da Antiguidade (ex.: os ritos dionisíacos) ou o can-

domblé nagô da nossa Bahia, adotam, em geral, o êxtase orgiástico ou de possessão; mas as chamadas "grandes civilizações" religiosas de fundo salvacionista (o taoísmo, o "dharma" hindu, o budismo, o zoroastrismo, o profetismo hebreu, o cristianismo e o Islão) optaram por estratégias de reestruturação da personalidade.

Tanto as *práticas orgiásticas* quanto as *técnicas de aperfeiçoamento da personalidade* visam à santificação redentora; mas enquanto as primeiras são por natureza transitórias, as segundas aspiram a determinar o próprio curso cotidiano da existência — elas constituem *éticas rigoristas,* intimamente associadas às imagens de uma ordem eterna e de uma divindade ética brandidas pelo profetismo. Daí a indignação com que os profetas como Zoroastro ou Moisés condenavam o êxtase orgiástico. Essas práticas aperfeiçoadoras de reestruturação da personalidade exigem, naturalmente, uma ruptura com o *habitus* da vida "natural". Weber observa que a *ética religiosa* se diferencia da *moral mágica,* da moral de tabu, precisamente pela sua capacidade de suscitar uma organização imperativa e *sistemática* da vida, criando padrões estritos de unificação do comportamento, muito diversos da mera indulgência "natural" para com impulsos e necessidades emocionais imediatos ou tópicos. A moral de tabu prescreve ou proscreve atos *específicos,* enquanto a ética religiosa tende a salientar o reforço de uma orientação *global* da existência. Reconhecemos aqui uma das premissas daquela "frieza" puritana ante os reclamos da existência natural.

Havendo assim distinguido a possessão salvadora das técnicas soteriológicas de aperfeiçoamento da personalidade, Weber passa a discriminar estas últimas. Sua análise aponta duas formas fundamentais de soteriologia rigorista, ou de "êxtase crônico": a experiência de *identificação* com o divino e a experiência de sentir-se *instrumento* de Deus. Em síntese: a *mística* e a *ascese.* A ascese é o corolário ético do sentimento da impossibilidade de unir-se a Deus, imposto pela crença na transcendência absoluta do ser supremo; não podendo *confundir-se* com um deus inatingível por definição, não resta ao crente mais do que a disciplina de *servi-lo.* Do ponto de vista de uma epistemologia religiosa, a experiência típica do místico é sempre uma teofania; a ascese, ao contrário, experimenta sempre a ocultação de deus *(deus absconditus).*

Mística e ascese podem adotar uma direção extra ou intra-mundana. No primeiro caso, o "receptáculo" de Deus — o místico — ou o "utensílio" de Deus — o asceta — se esforçam por alhear-se de qualquer interêsse pelo estado do mundo, reduzindo suas preocupações mundanas àquele mínimo exigido pela deliberação de não deixar o mundo interferir na busca da salvação. No segundo caso, o exercício de aperfeiçoamento da personalidade *não* procura fugir a nenhum "envolvimento" no mundano.

Aqui, porém, mística e ascese tornam a separar-se, porque a *mística intramundana, embora* sem perseguir uma evasão sistemática de todo cuidado com o mundo, conserva uma *indiferença* radical relativamente aos interêsses mundanos e, em particular, no que concerne ao bem-estar dos outros — ao passo que a *ascese intramundana,* longe de partilhar essa indiferença, se dedica a estender o domínio do eu à totalidade da condição humana, inclusive nos seus aspectos *mundanos* e *sociais.* Nesse tipo de ascese soteriológica, o *êxtase crônico se nutre do atendimento assíduo das ocupações profanas.* Por isso mesmo, a ascese intramundana, tipificada no profetismo hebraico e no calvinismo, era para Weber o arquétipo de uma ética religiosa suscetível de estimular processos sistemáticos de transformação social. Todos os grandes surtos de salvacionismos rigoristas, nas suas quatro direções (mística extra e intramundana, ascese extra e intramundana), participaram de processos de mudança social; mas sòmente a ascese vocacionalmente empenhada no contrôle da totalidade da condição humana sistematizou e racionalizou essa participação. Como tipo de religiosidade peculiar ao Ocidente, essa ascese ativista é diametralmente oposta ao modêlo mais puro da soteriologia oriental, a mística extramundana do budismo primitivo.

O núcleo filosófico da ascese intramundana enquanto eixo da religiosidade ocidental é o conceito radical da *transcendência divina.* Para o asiático, o mundo e a essência da realidade são consubstanciais: desde sempre, o universo ofereceu-se ao homem, eterno e necessário, senão em sua aparência, ao menos em sua substância. Para o judeu-cristão, porém, o mundo é um paradoxo invencível, porque é a criação inessencial e imperfeita de um Deus perfeito, onipotente e radicalmente estranho à sua criatura. Inseparável da reli-

giosidade ocidental é o lamento de uma Criação dolorosamente advertida de que a resposta do universo ao Criador jamais deixará de ser

*O soluço da terra, dissonante*

(Murilo Mendes)

Daí, desde o princípio, a salvação ter consistido, para o homem ocidental, numa dramática *justificação* do indivíduo, pedaço do mundo, perante o seu imperscrutável Criador. Por outro lado, conquanto imperfeitíssimo, o mundo não pode, aos olhos do judeu-cristão, ser objeto de uma rejeição absoluta — pois o universo é, de qualquer maneira, uma criação de Deus, e não uma realidade "natural". Dada essa *ambivalência crucial da atitude do Ocidente em face do mundano,* é fácil compreender que aquela urgente autojustificação, caminho soteriológico próprio ao ocidental, ganhe constantemente a forma de uma imersão nos negócios do mundo, conduzida pela vontade de dominá-lo para purificá-lo. Recorrentemente, o *etos* ocidental obedece à injunção de uma autojustificação convertida em aperfeiçoamento de si e do mundo, operado mediante o exercício sistemático de atividades mundanas socialmente organizadas. Debaixo do velho *extra ecclesiam nulla salus* nunca deixou de latejar, no Ocidente, a ressonância ascética de uma outra, tácita sentença: *extra actionem nulla salus.*

Vários outros fatôres, além dêsse núcleo dogmático de origem hebraica, concorreram para fixar ou manter a ascese intramundana no centro da religiosidade ocidental. O primeiro dêles foi o próprio *estilo da posição do homem ante Deus.* No Oeste, a relação do homem com Deus assumiu o aspecto de um vínculo de sujeição *legalmente* definível, e a questão da salvação da alma veio a ser tratada (especialmente a partir de Santo Anselmo) como uma espécie de "processo" no sentido jurídico. Weber nota que essa concepção das relações homem/Deus é inteiramente incompatível com o postulado oriental de uma divindade impessoal, ou confundida com um universo auto-regulado pelas cadeias causais do Karma e da Roda da Vida. É claro que essa nítida *personalização* dos dois pólos da relação religiosa provém do profetismo hebraico e da noção capital da Aliança *(berith)* contratual entre

Jeová e o povo eleito; mas Weber atribui à influência de Roma — única civilização antiga a desenvolver e manter o conceito de um direito racional — um papel decisivo na sua implantação. Acrescentemos que as afinidades entre êsse jurisdicismo religioso e aquela *ética do contrato* que foi a espinha dorsal do feudalismo da Idade Média não parecem menos sólidas, sobretudo quando se reflete no *background* da cristalização de uma casuística do Resgate na obra de Santo Anselmo, em pleno século XI.

Roma legou ainda outra atitude em convergência com o etos prático-ascético: *a ojeriza* a todo transporte, *a todo êxtase agudo*. Apesar das restrições do patriciado helênico aos cultos dionisíacos, os gregos sempre admitiram a intoxicação orgiástica, e suas classes dirigentes se familiarizavam desde a infância com os estados eufóricos provocados pela dança e pela ginástica rítmica — estados êsses que são formas brandas de êxtase. Mas a austera nobreza romana julgava a dança e o êxtase indignos da honra militar; mesmo no crepúsculo da República, Cícero ainda considerava o dançar próprio apenas ao ébrio, ao louco ou ao efeminado. Significativamente, o latim traduziu o grego *ekstasis* por *superstitio* . . . A comunidade cristã da Roma imperial herdou essa repulsa pelo dionisismo e suas efusões, e dela o antigo cristianismo ocidental, em vivo contraste com o emocionalismo exagerado das comunidades gregas e orientais do tempo de São Paulo, (onde as vibráteis manifestações do *pneuma* (espírito) eram freqüentíssimas) recebeu um temperamento religioso de acusada sobriedade.

Por outro lado, o termômetro emocional da religiosidade varia em função da composição social do corpo dos fiéis. A religiosidade aristocrática tende, em regra, a ser mais "fria" do que a devoção popular. Weber relaciona a mentalidade antiextática do patriciado romano ao seu decidido caráter de elite autoconsciente, cujas relações com a plebe foram menos simples e mais distantes do que as da nobreza helênica. Da mesma forma, a expressão mais típica de ardor devoto na Ásia — o hinduísmo *bhakti*, concentrado no amor ao deus-menino Krishna — floresceu a partir dos séculos V-VI, *entre as massas*, e não, como o budismo intelectual que êle suplantara, entre as elites. No Ocidente, o sentimentalismo da devoção dos ordens monásticas mendicantes, ou seja, *popu-*

*lares* (especialmente nos franciscanos), é traço bem conhecido. No velho cristianismo oriental, o fervoroso emocionalismo do Levante era a antítese da compostura da fé bizantina, marcada pelo *decorum* da côrte imperial. Na iconografia românica, os gestos patéticos indicam sempre modelos de procedência siríaco-palestina, ao passo que as poses hieráticas denotam o influxo de Bizâncio. A *Visitação* é ótimo exemplo: nas cenas de inspiração levantina, Elisabete e a Virgem se estreitam num efusivo abraço; nas visitações *alla greca*, as duas santas se saúdam à distância, circunspectamente.

A romanização do cristianismo foi uma "aristocratização" de teor ascetizante, na medida em que a sóbria têmpera do patriciado moldou progressivamente o etos do conjunto da sociedade romana. É certo que o Império conheceu um surto bem forte de ritos orgiásticos. F. Cumont historiou com minúcia a transformação do paganismo romano sob a ação dos mistérios de Isis e de Serápis, e do culto da Grande Mãe Cibele, Baal ou Mitra. Durante o tardo Império, através de uma longa implantação, que culminaria — às vésperas da vitória final do cristianismo — no tumulto angustiante do século III, a soteriologia oriental supriu a insuficiência das velhas crenças ante o nôvo e intenso anelo de felicidade, recolhimento e purificação; e a penetração das religiões orientais minou o caráter pronunciadamente *marcial* e *político* de que Roma revestira aquela "ideologia das três funções sociais" (Júpiter-Mars-Quirinus), núcleo, segundo Dumézil, da primitiva religiosidade indoeuropéia. Em lugar da serena observância dos ritos tradicionais, frios e neutros, a *expiatio* passou a exigir o cultivo do sofrimento pessoal; a flagelação masoquista do penitente superou a disciplina impessoal do cidadão-fiel. Contudo, êsse *intermezzo* emocionalista nos *mores* religiosos da Cidade acentua mais ainda a ligação da ascese cristã com o feitio contido e composto da *pietas* romana. O cristianismo ocidental represou o sentimentalismo religioso, reenquadrando-o numa nervura essencialmente *ética*. Desde São Paulo, aliás, o vôo da alma em êxtase fôra suplantado pelo grave exame de consciência.

A tal ponto o acento na eticidade da conduta estigmatizou o cristianismo, forjando-o como ascese intramundana, que o próprio misticismo ocidental se contaminou de elemen-

tos ascéticos. No Ocidente, até os movimentos religiosos de enderêço explìcitamente contemplativo, como o monasticismo cisterciense ou a mística quietista, se combinaram com a busca diligente da virtude laboriosa. Weber gostava de confrontar os antigos mosteiros budistas — onde imperava a proibição de todo trabalho — com a regra beneditina, que legitimava a labuta como exercício ascético. Para São Bento, "a ociosidade é inimiga da alma". A ascese "viciou" o contemplativismo dos conventos...

Em seu *West-ostliche Mystik*, Rudolf Otto, o grande analista do numinoso, distingue a mística oriental da ocidental em têrmos que confirmam eloqüentemente as idéias do seu contemporâneo Weber a respeito da índole prático-ascética do misticismo europeu. Comparando a mística de Çankara (século IX), fundador do Vedanta (base da restauração da religiosidade brâmane contra o budismo), à de Eckhart (século XIII), expoente do misticismo renano, Otto observa que a imagem de Deus é, para o primeiro, totalmente estática, e para o último, inteiramente dinâmica. Em Çankara o *mukta*, ou seja, o libertado, aquêle que chegou ao *ekatã* — à perfeita união com o Brama eterno — renuncia a tôda e qualquer obra, a fim de repousar na unidade. Em Eckhart, porém, o abandono místico é antes de tudo entregue à Vontade eternamente ativa, e ativa no mundo e na sociedade; pois "nós gastamos no amor" (na ação caridosa) "o que recebemos da contemplação". A mística do Vedanta é anética (*morallos*); a de Erkhart, eminentemente ética, impregnada da *cura animarum*, do cuidado zeloso com a alma alheia. O amor místico do gótico Eckhart, que alguns apresentam como herdeiro do *eros* de Plotino, é na verdade o *ágape* cristão: porque o eros plotiniano ainda é uma voluptuosa contemplação estética, enquanto o ágape cristão é ativo amor ao próximo.

A *unio mystica* renana, radicalmente diversa do *ananda* (delícias) çankariano e da beatitude hedonística neoplatônica, lembraria antes o princípio supremo do budismo Mahayana japonês — o Zen que é dinamismo puro. Nos dois casos, a unificação com o divino, por mais intensa que seja, permanece *aberta* a uma metamorfose dinâmica, socialmente ativa. Uma das diferenças capitais entre o budismo Mahayana e a escola rival, Hinayana, consiste precisamente em que, no primeiro, o discípulo não deve apenas aspirar ao nirvana, mas

deve esforçar-se por tornar-se êle mesmo um buda, descobrir por si próprio as verdades, ensiná-las, e salvar assim muitos dos seus companheiros de sofrimento. Êsse empenho social, que é — dentro de certos limites — análogo à caridade, ao *ágape* cristão, separa a espiral mística do Zen e do mestre Eckhart do círculo *fechado* — têrmo de tôda atividade — do Uno de Çankara e do Hen de Plotino. Não foi por acaso que Eckhart, príncipe da mística ocidental, acabou situando a ativa Marta acima da contemplativa Maria — e isso, a despeito do julgamento contrário de Jesus!

Um derradeiro aspecto intramundano da religião ocidental merece ser assinalado: a sua forte *capacidade de organização hierárquica,* burocrática, *do sacerdócio.* Neste sentido, a existência de uma *igreja* é uma peculiaridade da fé ocidental. A figura de um papa ou primaz de extenso poder, dotado de uma autoridade secular suscetível de implementar seu contrôle sôbre a comunidade confessional, é ausente na Ásia, onde nem mesmo o lamaísmo, com tôda a sua organização, apresenta essas características; lá, os hierarcas nunca tiveram uma autoridade sistemàticamente voltada para a ação mundana, ainda que inspirada por fins supraterrenos. O Dalai Lama é o chefe de uma religião estritamente monástica; mas um monasticismo imperialìsticamente intramundano, como o de Cluny ou de Cister, de Gregório Magno ou de São Bernardo de Claraval, capaz de assumir vocacionalmente a direção da Igreja, é algo de inconcebível no universo asiático.

Tal é a fisionomia da ascese intramundana, eixo da religião ocidental. Ora, essa modalidade soteriológica, êsse caminho para a salvação, conheceu, sobretudo *com o calvinismo,* uma recrudescência fortíssima, cheia de conseqüências para a configuração espiritual da Idade Moderna. Sintèticamente, podemos dizer que o calvinismo, principal reativador do ascetismo do Ocidente, restaurou ou reforçou *quase* todos os seus traços fundamentais. Em particular, o senso da transcendência do *Deus absconditus* foi exacerbado na doutrina da predestinação; e a ambivalência cristã ante o mundo (a um só tempo objeto de rejeição e de conquista) se tornou a marca distintiva da ética *professional* do protestantismo ascético. Mas êsse relançamento da ascese ativista na época do puritanismo foi — conforme veremos a seguir — altamente problemático.

CAPÍTULO III

# O ANTIGO ETOS CRISTÃO

## *A SUPERAÇÃO DA GNOSE NO CRISTIANISMO ANTIGO*

Antes de investigar o que há de problemático no relançamento moderno da ascese cristã, vamos recapitular nosso percurso. Nosso tema geral é o declínio da paidéia heróica que, articulada pelo humanismo da Alta Renascença, entra em agonia ao redor de 1800, ao tempo da Revolução Industrial. Buscando determinar a significação sociológica da decadência do ideal heróico, chegamos a imputá-la à *raciocinalização* (Weber), isto é, ao processo pelo qual, na Idade Moderna, um modo de ação social — o agir instrumental — passou a exercer acusada hegemonia sôbre o conjunto das esferas institucionais da sociedade. Paralelamente, constatamos que êsse império da racionalização se foi estabelecendo, nos séculos XVII-XVIII, de maneira discreta e velada, através de uma espécie de erosão interna, ou infiltração, das várias esferas institucionais originàriamente alheias ao agir instrumental. Mediante essa "infiltração", a racionalização logrou minar a seiva sociológica dos padrões de comportamento regidos por valôres absolutos — não-instrumentais —, padrões que abrangiam, precisamente, o etos heróico fixado pelo humanismo renascentista. A fim de compreender melhor a natureza dessa esterilização dos ideais de conduta animados por valôres absolutos, nosso exame se deu por alvo a caracterização do principal suporte cultural dessa infiltração: o *realismo* puritano irradiado pela ética do trabalho do calvinismo seiscentista; e para captar a essência *ativista* dessa

ética, descrevemos o princípio básico da religiosidade ocidental — a ascese intramundana — de que a moral calvinista é forte manifestação.

Voltando agora ao centro do nosso problema, que consistia em explicar a debilitação dos padrões éticos que, como o ideal heróico, eram, por natureza, estranhos aos critérios racional-pragmáticos do agir instrumental, devemos salientar três constatações. A primeira, que fala por si, é que a ascese intramundana, enquanto comportamento, é um agir religioso, logo, inspirado em valôres absolutos, correspondente à ação *wertrational* de Weber — e não ao agir instrumental *(zweckrational)*. A segunda é que a ética calvinista, versão moderna da ascese intramundana, sob a forma de vigorosa reintensificação de *quase* todos os seus atributos essenciais, é também, e lògicamente, um comportamento nascido da fé em valôres absolutos. A terceira é que, conforme verificamos, *essa ética calvinista, originàriamente não-instrumental, sofreu,* nas mãos dos sucessores de Calvino, *uma adaptação* que a ajustou, de modo singularmente harmônico, *aos requisitos operacionais do negócio capitalista* — o qual é, ao contrário das condutas religiosas, *um comportamento governado pelas regras do agir instrumental.*

Nossa tese é que: 1.º, *nesse ajustamento, que submeteu o etos puritano ao domínio da racionalização instrumental, habita o que há de problemático no relançamento moderno da ascese cristã;* e que 2.º, nêle e com êle (embora seja temerário sugerir que "por causa" dêle, tantos fatôres se juntam na causação dêsse fenômeno) ocorreu uma *fratura* decisiva no princípio mesmo da ascese cristã enquanto ideal soberano da religiosidade ocidental, fratura essa que se confunde, até aqui, com a dissipação do *élan* formativo, da energia cultural do cristianismo, ao menos como fôrça autônoma (o que não significa isolada) atuante no seio da cultura do Ocidente.

Mas essa fratura íntima só se revelou paralisante, porque o relançamento moderno da ascese ocidental, aparentemente tão fiel aos atributos essenciais do intramundanismo da fé cristã, cometeu uma desfiguração fatal, *omitindo a revalorização de uma das supremas características do credo evangélico,* e substituindo-a por um aspecto alheio, e, em última análise, adverso, ao núcleo da verdadeira religiosidade

cristã. Aqui, para esclarecer ó que o ascetismo moderno suprimiu e introduziu no cristianismo autêntico, devemos complementar a sociologia religiosa de Weber com os resultados de certas análises teológicas e de certos estudos de história da religião.

Em síntese, poderíamos afirmar que a desfiguração do cristianismo pela ascese puritana consistiu na *atrofia* de *um* dos aspectos *essenciais* da antiga ascese cristã: a sua capacidade de *eticização* da vida espiritual. Mas a importância dessa mutilação só ressalta plenamente quando se visualiza com clareza a substância exata da dimensão atrofiada; e o entendimento da eticidade radical da consciência cristã só se perfaz quando se confronta o cristianismo primitivo com sua vizinhança religiosa, e, muito especialmente, com a ideologia que lhe legou o *Leitmotiv* da rejeição do mundo: a *gnose*.

Até recentemente, os melhores trabalhos da história das religiões (inclusive os do grande especialista em cristianismo antigo, A. von Harnack) consideravam a gnose como uma conformação especial da fé cristã; hoje, porém, já se prefere ver nela um movimento religioso anterior ao cristianismo, de procedência oriental, que penetrou no Ocidente a um só tempo como seu inspirador e seu rival. Em linhas gerais, a gnose é uma soteriologia dualista, fundamentalmente uniforme, porém dotada de grande talento para a absorção sincretista de várias tradições mítico-filosóficas — o que explica, ao lado de outras razões, que as comunidades gnósticas tenham revestido formas tão diferentes entre si quanto as seitas batistas do vale do Jordão e as congregações de mistérios do fim da Antiguidade, que o redentor gnóstico tenha sido com freqüência identificado a divindades orientais como, p. ex., a Átis frígia e, finalmente, que os motivos da gnose hajam repercutido em quadrantes ideológicos tão diferenciados quanto o judaísmo helenizado de Filon, o neoplatonismo e o cristianismo de São Paulo.

O núcleo dos mitos gnósticos é a biografia da alma: sua origem no reino da luz celeste, seu exílio funesto na terra e na prisão do corpo, sua libertação e seu retôrno final à pátria luminosa. A alma humana é uma "centelha", filha de uma luz primordial supraterrena — o Primeiro Homem. Essa luz caiu outrora em poder das fôrças demoníacas das trevas, que, depois de despedaçá-la, se serviram dos seus fragmentos

para cimentar a matéria caótica com que construíram o nosso mundo. Êste não passa de um simulacro do claro universo divino, invejadíssimo pelos sêres da treva. A fim de impedir a fuga das almas-luz dêsse mau cosmos, e a sua volta para o seu berço natal, os demônios do escuro tratam de narcotizá-las. Alguns homens, porém, conseguem preservar a consciência do seu destêrro e a nostalgia do além. Comovida por seus sofrimentos, a divindade suprema acabou por libertá-los, enviando à terra uma forma luminosa — seu filho — envolvido numa aparência terrena, a fim de iludir os habitantes da sombra. Êsse emissário divino reúne as almas aspirantes à luz, desperta as adormecidas, revela-lhes o conhecimento (*gnosis*) do destino da alma, e lhes ensina as fórmulas sagradas de que precisarão para vencer, em sua viagem de retôrno, a severa vigilância das potências cósmicas. Quando tôdas as almas-centelha tiverem, depois da morte, subido ao céu e reintegrado o corpo do Primeiro Homem, o cosmos remergulhará no caos e as trevas ficarão para sempre entregues a si próprias.

Os elementos definidores do credo gnóstico transparecem claramente do mito. A separação radical — anti-helênica — entre a alma e o mundo terreno, a aparição de um espírito (*pneuma*) completamente estranho à alma natural, orgânica (*psique*), que o gnosticismo condena por estar prêsa à matéria; e a depreciação não menos extremada do cosmos. Para o pensamento grego, o mundo físico era uma matéria articulável, uma extensão organizada pelo logos racional — daí a interpenetração, notável desde os pré-socráticos, de teologia e física; mas a gnose reduz o mundo à materialidade degradada do caos e das trevas. O mundo é a negação do espírito, a paisagem do Mal; carne, mundo, e diabo são três faces da conspiração contra o homem e a sua pureza originária. Por isso mesmo, enquanto habitante da terra, o homem não pode redimir-se. A sua redenção transcende o seu poder, ela é necessàriamente uma mensagem do além, e o redimido é por definição um *eleito*, um *chamado;* sem o misericordioso apêlo do céu, nenhuma alma poderia alcançar a salvação. E os eleitos, os sêres *pneumáticos*, distintos dos *hiléticos*, ou seja, da massa dos destituídos da luz celeste, formam uma comunidade não-mundana de indivíduos perfeitos, puros (*cátharoi*), porque cientes e ciosos da sua primigênia natureza divina. *A di-*

*vinização do homem, conjugada com a desvalorização do mundo, é a medula da gnose;* medula que contém virtualmente a antropolatria humanística e a legitimação do sectarismo dos "perfeitos" e "esclarecidos" de todo gênero, guias "naturais" do resto dos humanos.

O cristianismo partilhou com a gnose a noção de um eu radicalmente estranho ao mundo e de uma redenção acima do poder dos homens. A visão cristã também floresceu no seio do antimundanismo geral da Antiguidade tardia, e suas raízes judias só podiam aproximá-la da idéia de uma dependência do homem em relação à vontade de Deus; mas a própria herança hebraica — o senso da transcendência do Criador-juiz — forçou o cristianismo a *superar* sem demora o antropoteísmo gnóstico. Incapaz de aceitar a concepção sacrílega de uma natureza humana não apenas filialmente vinculada a Deus, não apenas por êle feita "à sua imagem e semelhança", mas pura e simplesmente *consubstancial* a Deus, o cristianismo foi obrigado a superar e combater a gnose. A superação se realizou desde a sua primeira fundação sistemática: desde a doutrina de São Paulo.

Em seu clássico estudo sôbre a cristandade primitiva em suas relações com as demais religiões da época, R. Bultmann interpreta o pensamento paulino como uma forte *eticização* de temas gnósticos. De acôrdo com o ensinamento da gnose, o *pneuma* é uma centelha luminosa reavivada pela Revelação — idéia correspondente à noção cristã de um espírito divino conferido ao batizado, ao qual a fé ingênua dos primeiros cristãos atribuía com freqüência vários atos milagrosos, a começar pelo êxtase sobrenatural. Ora, Paulo, em quem os coríntios, de tendência gnóstica, deploravam justamente não ver sinais de *pneuma,* moralizou a significação da "centelha divina": para êle, o pneuma não atua no crente como uma fôrça mágica, e sim como *norma para o seu comportamento.*

A verdadeira ação pneumática, a verdadeira energia espiritual, reside na prática diária da caridade e na vitória cotidiana sôbre as paixões; o pneuma é, como para os gnósticos, um dom celeste; mas o conteúdo dêsse dom não é senão a possibilidade de uma nova existência, revelada pela graça de Deus. A recepção do pneuma no batismo, longe de significar a aquisição definitiva de uma "perfeição", inaugura o exercício da responsabilidade moral. "Trabalhai para vossa salva-

ção com temor e tremor" — com êsse imperativo, Paulo salienta que o caminho da redenção passa não pelo fim da angústia, mas pela sua elevação a esfôrço permanente de justificação ética.

Para a gnose, a Revelação nos transmite o *conhecimento (gnosis)* de uma certeza: a de que nossa existência neste mundo é um mau destino, uma fatalidade nociva; libertando-nos do mundo-prisão, exílio para a alma, reencontramos nossa *natureza* nobre, não-terrena. Mas a crença cristã não é conhecimento, e sim *fé (pistis);* e por isso não alude à *certeza* de uma *perfeição natural,* anterior ao viver no mundo, mas à *esperança* de um *aperfeiçoamento histórico,* a ser conquistado, dia a dia, em nossa vida terrena. A gnose voltava as costas ao mundo e às suas exigências; Paulo exortava apenas *a estar no mundo sem ser dêle,* isto é, a agir responsàvelmente sem se deixar prender pelas tentações da carne e do século. Paulo converteu a posse do pneuma na sempre aberta, interminável tarefa de justificação da alma perante um Deus-juiz. Êle transformou a doutrina gnóstica sôbre a *origem* da existência nos escrúpulos hebraicos sôbre a *qualidade* da existência.

Mas a gnose, embora superada e corrigida pelo autêntico cristianismo, nem por isso deixaria de acompanhar, como "desvio" inscrito na natureza mesma da fé cristã, o seu desenvolvimento histórico. Tanto mais que a divinização do homem era uma potencialidade herética fàcilmente incentivada por uma dimensão central do cristianismo: a crença escatológica na chegada *(parousia)* do Messias, no descobrir-se *(apocalypsis)* do Senhor, no fim dos tempos, em suma: no advento do Reino de Deus. O sentimento da *iminência* dessa ordem regeneradora, dêsse mundo perfeito, persegue o cristianismo desde as suas origens, e *desde então se manifesta num tipo especial de conformação social da idéia cristã — a seita.*

Num livro fundamental, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen un Gruppen* (As Doutrinas Sociais das Igrejas e dos Grupos Cristãos), Ernst Troeltsch realizou penetrante análise dos grandes gêneros de conformação da congregação religiosa no cristianismo. A religiosidade pròpriamente evangélica, a fé de Jesus, havia sido livremente personalística,

despida de qualquer tendência à organização cultural e à estruturação de uma comunidade confessional; mas a necessidade de uma organização nesse sentido surgiu com a fé *em* Jesus, isto é, com a conversão do Ressuscitado em centro de uma nova comunidade. Foi aí que apareceram os três tipos principais de "conformação social autônoma da idéia cristã" (Troeltsch): a Igreja, a seita, a mística. A *Igreja* é o instituto de salvação e de graça, apto a acolher massas e a adaptar-se ao mundo, "porque pode, até certo ponto, prescindir da santidade subjetiva e compensá-la com o tesouro objetivo da graça e da redenção" obtidas pelos sacramentos de que o clero é guardião. A *seita* é a "livre reunião de cristãos rígidos e conscientes", que se congregam como pessoas *regeneradas* e se mantêm separados do mundo em pequenos grupos, na preparação e na espera da iminência do reino de Deus. Enfim, a *mística* é redução à interioridade e à imediatez das idéias consolidadas no culto e na doutrina, redução que, transformando a vida religiosa em processo íntimo e pessoal, leva apenas à formação de grupos sociais caracteristicamente fluidos. Historicamente, a grande encarnação do tipo Igreja foi o catolicismo romano; do tipo mística, o luteranismo radical (o pietismo); do tipo seita, o *calvinismo,* com o qual a intransigência puritana da seita "separada do mundo" encontrou uma inserção eficaz no universo social, e utilizou o senso apocalíptico para converter-se em grupo coeso e agressivo, animado pelo vocação de renovar enèrgicamente a ordem mundana.

Embora as três grandes formas de conformação social do cristianismo se tenham instaurado com a fé apostólica, *depois* da pregação pessoal do Cristo, Troeltsch admite que esta última, por seu repúdio do mundano e por sua vibração messiânica, continha o germe da comunidade-seita. A "boa nova" de Jesus olhava essencialmente *para a frente,* para o Reino que se aproximava — e na tensão dessa expectativa escatológica, propendia à formação *sectária:* mas a crença apostólica olhava essencialmente *para trás,* para o milagre da intervenção divina na pessoa e na vida de Jesus — e com essa consciência da posse *objetiva* da salvação, tendia à organização *eclesiástica* da dispensa dos sacramentos, veículos dêsse tesouro soteriológico — inclusive no grau de acomodação que ela supunha com o mundo social existente.

O leitor já terá percebido que empregamos aqui as expressões "seita", "sectário", "sectarismo" como conceitos de sociologia da religião (elaborados por Troeltsch a partir de sugestões do seu amigo Weber), libertos, portanto, como é de esperar em matéria de categorias científicas, de tôda conotação pejorativa. O que é importante vincar, neste ponto da nossa investigação, é que o *sectarismo messiânico* foi, desde o início, uma virtualidade inerente ao cristianismo — um desdobramento permanentemente possível da sua atuação.

## *A SUPERAÇÃO DO MILENARISMO*

Ao longo da história da cristandade, e a exemplo do que já vinha acontecendo no judaísmo, a disposição sectária e sua propensão messiânica receberam o estímulo de um complexo religioso de raízes não-hebraicas: o *milenarismo* ou quiliasmo. O milenarismo é a crença na próxima chegada do "milênio" (de que a palavra "chiliasmos" é a tradução grega); e o *millennium* não é mais do que a designação superlativa do império sem fim do bem e da justiça na terra, cuja implantação foi periòdicamente anunciada pelo profetismo antigo e moderno. Mas o quiliasmo apresentava sempre a vinda do *millennium* como o resultado final de uma luta terrível entre os podêres do Mal e as fôrças de um Salvador-guerreiro, capaz de esmagar bèlicamente as hostes da opressão. Como a gnose, o milenarismo era eminentemente *dualista*. Sua fonte era o masdeísmo iraniano, com a sua confiança na derrota do arquidemônio Arimã, princípio do Mal, no glorioso Fim dos Tempos, assim como o mito babilônico da batalha decisiva entre o deus supremo e o Dragão do Caos.

O primeiro enxêrto do milenarismo no bloco formativo da religiosidade ocidental se inseriu no judaísmo, mais de três séculos depois de cessado o exílio dos hebreus em Babilônia. No século II a. C., quando a nação vivia sob a dinastia greco-síria dos Selêucidas, as elites judaicas se helenizaram fortemente — mas as massas repeliram com indignação êsse mimetismo cultural das classes superiores. Quando Antíoco IV decidiu empregar a autoridade política em benefício da grecização, o povo respondeu com a feroz revolta dos Macabeus.

No bôjo dêssa rebelião foi composto o primeiro apocalipse judeu — o sonho do Capítulo VII do *Livro de Daniel*. O sonho de Daniel fala de quatro bêstas, símbolos dos sucessivos impérios babilônios, médio, persa e grego, o último dos quais, "diverso de todos os reinos", "devorará a terra inteira", até o advento de um Filho do Homem, portador da eterna redenção. Êsse esquema: intensificação do mal e do sofrimento humano/supressão da História na felicidade eterna passaria a ser o desenho clássico das fabulações quiliásticas, *da mesma forma que a violência sociocultural viria a ser o quadro social predileto das erupções milenaristas*. A rebelião dos Macabeus foi o primeiro exemplo histórico de messianismo nativista. A dominação romana, da anexação da Palestina por Pompeu (63 a. C.) até a Diáspora do século I da nossa era, foi ritmada por surtos milenaristas cada vez mais exacerbados; nos apocalipses dessa época *(Baruch, Ezra)*, o Filho do Homem de Daniel se transforma num super-homem de recursos francamente miraculosos. Quanto mais a opressão se fazia sentir, mais aguda se tornava a megalomania compensatória e revanchista das suas vítimas, os adeptos do Salvador.

O milenarismo cristão nasceu de matrizes opressivas análogas. Da experiência de perseguição do tempo de Domiciano (fim do século I) data a influência do Apocalipse de São João, anúncio dramático do *millennium* em que Cristo e os santos reinariam na terra. A inclusão dessa página "quente" no cânon bíblico revela que o ambiente quiliástico predominou no cristianismo até o comêço do século III, como acompanhamento lógico da repressão ao culto e à catequese, e em continuidade natural com o patos escatológico da primitiva pregação evangélica. Os apologistas como Irineu e Lactâncio utilizam largamente o tema do "domínio dos justos" e da vitória do Cristo guerreiro sôbre o Anticristo. Ora, essa vivacidade do credo messiânico e do dualismo maniqueísta — êste é o ponto crucial — *divergia* forçosamente daquele impulso de eticização da fé em que vimos o centro e a originalidade do pensamento de São Paulo, e se aliava, ao contrário, ao fundo dualista do salvacionismo gnóstico. Neste sentido, a persistência do quiliasmo *descaracterizava* o cristianismo.

Mas o milenarismo tinha por si muitas constantes do ambiente da última Antiguidade. A ocorrência freqüente e a não menos freqüente ameaça de brutais invasões mantinha

vívida a imagem das hordas do Anticristo — e os abusos dos maus soberanos levavam naturalmente a identificação do *rex iniquus* com o príncipe do mal. Inversamente, a tendência orientalizante à divinização do monarca, que se fazia sentir no Ocidente desde Alexandre, contribuía para o crédito das profecias focalizadas na pessoa, real ou lendária, de reis messiânicos — tema favorito das várias sibilas medievais, cujas sentenças apocalíticas ganharam uma popularidade ainda maior do que os vários frutos do texto joanino (e foram celebradas em obras-primas da cultura ocidental, como a *Divina Comédia* ou os afrescos de Michelangelo na capela Sistina). Entretanto, ainda aqui, o milenarismo deixava transparecer sua natureza de desfigurador da civilização do Ocidente, pois nada foi mais alheio ao mundo ocidental do que o *cesaropapismo* — a identificação num só homem das autoridades política e espiritual. A providencial distância entre Roma e as sedes temporais do Ocidente (as capitais dos reis francos e dos imperadores germânicos) ajudou decerto a prevenir a fusão do cetro com a tiara.

O ambiente milenarista, húmus da sectarização gnóstica, permaneceu bem pujante no cristianismo até o princípio do século III. Os próprios doutôres da Igreja, acentuando os motivos escatológicos da fé cristã, contribuíram para mantê-lo vivo. Tertuliano (c. 155-c. 220) exprimia com veemência o anelo do Apocalipse: "Nossos desejos invocam a ruína dêste século, e logo, também o fim do mundo, para que venha o grande dia do Senhor, dia da cólera e do castigo" (*De ressurectione*, XII). "Que venha a graça e o mundo pereça, é a vinda do Senhor", dizia a missa; o *pereat mundus* tingia a esperança cristã de forte colorido gnóstico.

Mas no terceiro século da nossa era, o cristianismo "oficial", já então mais integrado na sociedade, embora não reconhecido pelo império, começou a lutar contra a maré quiliástica. Clemente de Alexandria, contemporâneo de Tertuliano, polemizou contra as seitas gnósticas. Seu herdeiro espiritual, Orígenes (m. em 254), o mais influente dos apologistas da Igreja antiga, passou a descrever o reino de Deus como um acontecimento a sobrevir na alma dos fiéis — não no espaço e no tempo. A mesma superação da espera milenarista por uma "escatologia da alma individual" (N. Cohn) se observa

no conselheiro de Constantino, Eusébio de Cesaréia, em seu discípulo São Jerônimo, e, finalmente, já no século V, em Santo Agostinho, para quem o nascimento de Cristo marca o começo do Reino.

Como era de esperar, essa inflexão antiquiliástica do cristianismo já foi muitas vêzes interpretada como simples acomodação reacionária ao *status quo* social do fim da Antiguidade. Que houve ajuste entre o cristianismo e a realidade social do tempo, não há dúvida; e êsse ajuste não era senão o prolongamento daquela "composição" entre as virtualidades "revolucionárias" da negação cristã do mundo e a ordem político-social em que já se envolvera o cristianismo paulino. Segundo Troeltsch, a emigração da fé cristã das pequenas comunidades rurais da Galiléia, de estrutura social notàvelmente simplificada, para o meio urbano da pregação paulina, socialmente diversificado e submetido a uma complexa articulação jurídica, ensejou o primeiro grande "contrato" entre a cristandade e a sociedade empírica, a *civitas terrena* de Santo Agostinho — e nesse "contrato", pela primeira vez, a ética intransigente da seita cedeu o passo ao espírito conciliatório da Igreja.

No entanto, essa acomodação só ganha uma aparência "reacionária" se os impulsos milenaristas do cristianismo evangélico fôrem tomados por um equivalente religioso do construtivismo social do moderno revolucionarismo profano, marxista em particular. Ora, essa equivalência é uma falsa impressão. Durante todo o primeiro milênio da nossa era, os movimentos quiliásticos foram, essencialmente, fermentações religiosas originadas em grupos vítimas de repressões culturais em conjunção com várias formas de domínio social. Além disso, é lógico que essas fermentações supõem a existência de um leito religioso de tipo *profético*, isto é, de uma concepção *linear* do tempo e da História, por oposição ao senso mágico e oriental de um tempo cíclico (Kala), de um "eterno retôrno do idêntico" (êste último ponto, bem esquadrinhado por historiadores da religião como Mircea Eliade, é sempre levado em consideração pelos melhores estudiosos do fenômeno quiliástico).

Mas o milenarismo movido por impulsos revolucionários só emergirá para o fim do século XI. Norman Cohn, que analisou em *The Pursuit of the Millennium* os revolucionarismos

messiânicos da Idade Média e da Reforma e seus aspectos "modernos", afirma que as utopias quiliásticas só se converteram em "mito social dinâmico" no seio de estratos *urbanos* acometidos de "frustração crônica", *em áreas caracterizadas por um rápido ritmo de expansão econômica e mudança social.* Êsse quadro prevaleceu, no vale do Reno, até a Reforma, e é indissociável do *boom* demográfico e da renascença da vida citadina que marcam a Europa ocidental a partir do século XII (para K. Mannheim — *Ideologia e Utopia,* IV, 3, a — a atualização do potencial revolucionário contido no milenarismo só se deflagra com os hussitas, já no século XV).

Até então, *grosso modo,* na sociedade européia, predominantemente rural, as camadas inferiores estiveram ao abrigo de traumas culturais; e sofriam, de certa forma, uma exploração econômica "temperada" por numerosos mecanismos de compensação. Os servos da gleba eram, naturalmente, com freqüência escorchados pelos senhores; mas a relativa vigência da ética do contrato feudal, o direito ao uso das terras comunais e a prática da solidariedade econômica nas aldeias funcionavam como contrapêso eficaz à penúria e a opressão e, em todo caso, contribuíam para integrar o trabalhador agrícola numa hierarquia social onde, de resto, as classes senhoriais exibiam um padrão de riqueza e de consumo pouco mais elevado — nesses tempos de carência generalizada — do que o da plebe.

Com a indústria têxtil das cidades flamengas, porém, surge a exploração sem peias e sem compensações aliviadoras, no instante mesmo em que as distâncias sociais aumentam, e a gama de aspirações do trabalhador, imerso na grande mobilidade do ambiente urbano e transformado em espectador da opulência das classes altas, se amplia e se diversifica. É nos estratos populares de origem freqüentemente rural, inabsorvidos pela indústria ou lesados pelas suas constantes crises, vítimas, em suma, da incontrolada expansão urbana, que o milenarismo "moderno" recrutará seus militantes.

O igualitarismo dinâmico e agressivo do nôvo quiliasmo era, aliás, a expressão extrema do surto geral de piedade popular, muitas vêzes herética, que a Europa conheceu na segunda Idade Média, e que a própria Igreja tentou canalizar por meio das ordens mendicantes. Arrebanhando o lum-

penproletariado da época, essa onda milenarista medrou, como a gnose do catarismo, dos valdenses ou do espiritualismo libertino, entre a vasta irritação com a decadência moral do clero e a fortuna da Igreja. Desde os *pauperes* das cruzadas até os flagelantes da Peste Negra de 1348 (cujo ódio aos *dives* só foi menor do que a sua fúria anti-semita, desencadeada nos terríveis massacres de Frankfurt, Mogúncia e Colônia) aos taboritas adeptos de Huss, aos anabatistas de Thomas Münzer e aos *levellers* e *diggers* (ala esquerda do puritanismo de Cromwell), o quiliasmo dinâmico se tornou uma recorrência na história do Ocidente, da Hungria e da Boêmia à Picardia, e do sul da Itália aos Países Baixos e às Ilhas Britânicas, quase sempre inspirado pela literatura apocalítica e pela sua influente formulação gótica — a escatologia trinitária atribuída ao Beato Joaquim de Flora (m. em 1202). Segundo a profecia joaquita, ao reino de Deus-Pai e ao do Cristo sucederá a idade do Espírito, sendo que em cada era predomina um tipo humano: o leigo justo na de Abraão, o padre na de Cristo, e o santo — o *virtuose religioso* — no Terceiro Reino, ou seja, no *millennium* a ser instituído pelo Duque de Babilônia, nova encarnação do rei soterológico das Sibilas.

Mesmo o construtivismo social dessas seitas milenaristas foi, de resto, bastante neutralizado pela orientação dominantemente *mística* e, portanto, antimundana, na maioria delas. A sistematicidade dos seus impulsos de reconstrução social era muito pequena, e se reduzia na razão direta dos seus interêsses místicos. Não foi por acaso que chefes *levellers*, advogados da democracia política radical, e líderes *diggers*, partidários do coletivismo agrário, viraram *quakers* inofensivos... A ação social sistemática seria por longos anos um privilégio do reformismo puritano, declaradamente burguês. O calvinismo se encarregara de condenar oficialmente a exaltação quiliástica desde a Confissão Helvética (cap. II), nisso conforme a luterana Confissão de Augsburgo (art. A).

Não devemos, porém, dizer adeus ao quiliasmo sem sublinhar a sua significação histórica de reação utópica, *mas nem por isso gratuita ou puramente fantasiosa*, aos nada imaginários traumatismos de certos contatos interculturais, e às carências de todo gênero que os acompanharam e os acompanham. Essas causas é que fizeram com que o milenarismo,

domado, — em sua forma própria — no Ocidente enriquecido e secularizado, ressurgisse nos povos colonizados. Nos ensaios recolhidos em *Le Prochain et le Lointain*, Roger Bastide, um dos melhores especialistas em sociologia da religião, associa convincentemente parte dos messianismos quiliásticos às frustrações alimentares — consideradas por Kardiner mais importantes, nas sociedades primitivas ou tradicionais, do que as eróticas —, e chama a atenção para o papel estratégico do jejum como preparação ascética para o Apocalipse e para o ingresso na Nova Jerusalém. Por outro lado, Bastide insiste na necessidade de superar a tendência a identificar o milenarismo — sobretudo no contexto colonial — a uma simples reação demencial ao trauma do choque de culturas conjugado com a opressão social e política (tendência que vinca fortemente os estudos de N. Cohn ou de W. Mühlmann), acentuando que o quiliasmo dos colonizados não é só megalomania compensatória e vindicativa, mas também uma renascença da religiosidade autóctone, orientada pelo desejo de solucionar os problemas de desenvolvimento trazidos pela colonização. O milenarismo colonial não seria apenas índice de ruptura com a metrópole opressora; seria, simultâneamente fermento de ruptura dialética com a cultura nativa, que não pode ser preservada, depois da experiência colonial, senão ao preço de adaptações inovadoras. Pensa Bastide que, devidamente canalizado, o quiliasmo dos povos oprimidos é capaz de estimulá-los a conquistar o desenvolvimento socioeconômico sem perder sua personalidade cultural.

## *CRISTIANISMO E FIM DO MUNDO ANTIGO*

No contexto social da Antiguidade, a domesticação cristã da libido milenarista, embora denote, efetivamente, a fisionomia conservadora assumida pela nova religião em seu progresso universalista, não pode ser equiparada a uma inflexão anti-revolucionária. O que o quadro histórico nos revela é que o cristianismo antigo, não sendo certamente "revolucionário" no sentido moderno, nem por isso deixou de representar uma "revolução cultural" da maior conseqüência. Sua vitória significou a verdadeira superação do mundo antigo — do universo em declínio da cidade-estado e do trabalho es-

cravo. Nem sempre, contudo, a noção de que o cristianismo foi um dos grandes responsáveis pela metamorfose do Império romano em algo bàsicamente diverso teve aceitação.

A idéia de sua caducidade foi familiar à historiografia da própria Roma, desde Políbio (século II a. C.) a Floro (século II d. C.); e as várias tentativas de uma *translatio imperii* mostram que a Idade Média tinha consciência do fim da Roma antiga. Porém o senso de que a civilização cristã foi radicalmente diferente, e inferior, em relação ao precedente mundo clássico é, como verificamos, uma criação do humanismo renascentista. É com êsse sentimento que nasce o problema da determinação das causas do declínio e da liquidação final do Império. Mas os historiadores humanistas não imputavam a ruína de Roma ao cristianismo, e sim — como Flavio Biondo — ao impacto das Invasões, ou então — como Maquiavel — a razões internas. Já o iluminismo seguiria dois caminhos. Por um lado, refinou, com Montesquieu, a análise das causas íntimas da decadência; por outro, com Voltaire e, sobretudo, com Gibbon, passou a responsabilizar — acusatòriamente — o cristianismo pela corrosão da antiga Roma.

A historiografia oitocentista, dominada pela escola alemã, preferiu enxergar nas invasões germânicas o principal fator da queda de Roma — opinião que recebeu nôvo alento com a tese marxista de uma sucessão economia escravagista/economia feudal. Entretanto, o pleno feudalismo só se consolida — e de maneira imperfeita — em tôrno do século IX; e as pesquisas de A. Dopsch minimizaram bastante a "ruptura" devida às Invasões. Afinal de contas, a chegada dos bárbaros representou uma ampla redistribuição da propriedade agrária, mas a estrutura jurídica, a economia urbana apoiada no comércio marítimo e as bases da cultura intelectual do Império permaneceram as mesmas. Para H. Pirenne, foram os árabes — e não os povos germânicos — que, fechando o Mediterrâneo ao comércio ocidental, precipitaram a ruralização da economia e consolidaram o regime feudal; o verdadeiro fim do mundo antigo dataria de Maomé e Carlos Magno, e não de 476 (conquista de Roma) ou de 565 (morte de Justiniano e têrmo do esfôrço bizantino de reunificação do Império).

Mas a "sociedade antiga" que subsistiu até o cêrco mussulmano era de uma têmpera profundamente diferente da Roma clássica. O que sobreviveu ao choque das Invasões foi o Baixo Império (235-476), não o regime imperial que, nascido das guerras civis e da conquista da orla mediterrânea, que haviam minado a República, se prolongou, com crescente dificuldade, das dinastias júlio-cláudia e flávia até os Antoninos e Severos.

Sem dúvida, o próprio Império clássico foi o resultado final de uma mutação decisiva da velha cidade-Estado. Von Premerstein descreveu o processo pelo qual as instituições da Roma republicana foram adaptadas às condições exigidas pelo domínio do Mediterrâneo, processo cuja essência está na evolução do *principatus*. O principado primitivo era um mecanismo senhorial de tipo tradicional, uma hierarquia de clientes formada por vários níveis rivais entre si. A partir das Guerras Púnicas, o contrôle de extensos territórios na Grécia, na África e na Espanha passou a reclamar exércitos profissionais, em lugar das antigas milícias cívicas recrutadas anualmente. De volta ao Tibre, depois de longos anos de serviço, êsses *veteranos* constituíram clientelas muitíssimo maiores que os grupos de interêsses tradicionais. Os "príncipes" a que essa "clientela de massa" jurava *fides* solaparam progressivamente, como chefes de grandes partidos, o equilíbrio secular da ordem republicana, até que, com Otaviano-Augusto, o principado patrocinial assumiu de vez a forma *imperial*, pouco a pouco reforçada, e sempre à margem dos grandes eixos das instituições da República: o tribunato, o *comitium* e — *last, but not the least* — o Senado, órgão da orgulhosa casta patrícia.

Paralelamente, desde a segunda guerra púnica (c. 200 a. C.) a apropriação imperialística da produção agrícola das colônias, o longo e freqüente abandono da lavoura pelos plebeus convertidos em legionários e a usurpação do *ager publicus* — das terras do Estado — pelo patriciado ganancioso concorreram para o declínio do pequeno agricultor, a generalização da escravatura e a inflação demográfica da capital, regurgitante de lumpenproletários — e onde a plebe *déplacée* constituía uma massa venalíssima, disposta a apoiar qualquer aventureiro endinheirado. Tudo isso levou à ditadura (Sila, Pompeu, César) e à monarquia; porém até os Antoninos, o

poder imperial procurou constantemente adaptar-se ao sistema tradicional de magistraturas e conselhos. A monarquia absoluta à oriental é uma peculiaridade do século III.

Sob os Antoninos e Severos, isto é, no curso do século II e do primeiro têrço do seguinte a reação da sociedade imperial às suas contradições internas (mormente econômicas) e à pressão dos bárbaros, tão duramente combatidos por Trajano, Adriano ou Marco Aurélio, consistiu principalmente numa tendência ao "congelamento" da estratificação social, por meio da tentativa de estabelecer castas hereditárias. A instituição do colonato, fixação do agricultor à terra, equivaleu a um autêntico prelúdio dos "servos da gleba" do período feudal. Mas no terrível intermédio de privações, praga e anarquia do meio do século III, a agitação social rompeu os diques da sociedade estática dos Antoninos. A legislação de "congelamento" de Diocleciano é mais um esfôrço desesperado na luta contra a corrente desintegrativa do que um reflexo da realidade; as próprias reformas imperiais, visando à recuperação do poder imperial, expandiram consideràvelmente os quadros administrativos, abrindo-os assim (embora de má vontade) aos membros das classes baixas. O clímax dessa *miscigenação* social da época da tetrarquia foi a formação de uma nova nobreza de serviço, mediante o alargamento da classe dos senadores. A extensão da ordem senatorial era um velho recurso de consolidação da autoridade imperial, já praticado sob Cláudio e Vespasiano; no quadro, porém, do Baixo Império de Diocleciano — êle próprio filho de escravo — essa medida se incluiria entre as grandes linhas de desfiguramento sociocultural da sociedade romana.

Na seção anterior, dedicada à caracterização da ascese intramundana, aludimos ao processo de desromanização da religiosidade latina, materializado no prestígio popular dos cultos orientais durante o Baixo Império. De certo modo, a miscigenação social da época dos imperadores ilírios, de Diocleciano aos descendentes de Constantino, foi o *pendant* dessa desromanização religiosa, no que concerne à composição interna do sistema de classes. Ora, o segundo cristianismo antigo — o cristianismo da Igreja fundado por São Paulo, *já dessectarizado*, já disposto a uma relativa margem de acomodação com a realidade mundana — se solidarizou a fundo com essa renovação dos quadros sociais e, muito par-

ticularmente, das elites do Império. Na "nova classe" do Baixo Império, o número de cristãos era bem expressivo. Daí se poder considerar a cristianização uma das principais influências precipitadoras dêsse "fim do mundo antigo" a cujo propósito os historiadores tanto têm divergido. Parece realmente sensato julgar, com Arnaldo Momigliano, que a cristianização foi um dos fatôres mais importantes do desaparecimento do Império Romano — pelo menos na sua fisionomia augustéia ou antonina, coroamento, por sua vez, da evolução político-social da República tardia, e como esta, ainda dominado por características tradicionalmente romanas; pois se é inegável que a personalidade econômica e civil do universo mediterrâneo romanizado sobrevive às Invasões e só se apaga, dois séculos depois, com a ruralização contemporânea da expansão árabe — ruralização que o cristianismo, religião oriunda do artesanato urbano e de árdua implantação no campo *(paganus — paysan)* absolutamente não preparou —, não é menos verdadeiro que o caráter espiritual e social dêsse mesmo universo era, então, bem diverso da sociedade de César ou de Trajano — em grande parte, em virtude de fenômenos introduzidos ou incentivados pelo cristianismo.

Por outro lado, é claro que o cristianismo se beneficiou de tendências desromanizadoras preexistentes, e entre elas, da *descentralização* do Império — que foi uma espécie de caçula daquelas transformações que o imperialismo romano impôs à própria Roma, como tributo por seu domínio e vingança irônica dos territórios por ela avassalados. O resultado dessa descentralização foi a provincianização de Roma. Trajano e Adriano eram nativos da Espanha, mas seu dispositivo de govêrno estava tão localizado nas margens do Tibre quanto o comando da *commonwealth* itálica ao tempo da luta de morte contra Cartago; mas para Diocleciano e Constantino, Roma já é uma capital histórica, um centro *entre vários* de decisão e administração. Sem êsse afrouxamento dos laços entre a Cidade e o poder, entre a vida efetiva do Império e a sua sede originária, a legalização do culto cristão (313) dificilmente teria vingado no instante em que vingou, com a relativa suavidade com que ocorreu, porque o seu esteio sociológico — a mencionada solidariedade entre o cristianismo e as novas elites — se situava muito mais no mundo helênico do que no Lácio. No Leste, para onde o convertido Constan-

tino não tardaria a transferir a sua capital, as classes dirigentes eram largamente compostas de *parvenus*, e amplamente cristianizadas; em Roma, porém, e, de modo geral, em todo o ocidente do Império, os cristãos eram minoritários, e uma aristocracia hereditária — a classe senatorial não "mesclada" — prezava as suas tradições a ponto de fomentar duas grandes tentativas de repaganização: uma, ao ensejo da campanha conduzida pelo próprio imperador, Juliano o Apóstata; outra, a revolta contra Teodósio, nos últimos anos do século IV. Para o Prof. A. H. M. Jones, de Cambridge, essa diferença na distribuição geográfica das fôrças cristãs comprova que o *in hoc signo vinces* de Constantino (312) — "o fato mais importante da história do mundo mediterrâneo entre a constituição da hegemonia romana e o estabelecimento do Islão" (F. Lot) — foi um gesto (praticado como foi nas imediações de Roma) cheio de riscos, e, em todo caso, impossível de ser interpretado como simples reconhecimento de um *status quo* cristianizado.

Vá de si que, uma vez legalmente reconhecido e liberto das perseguições, o cristianismo aceleraria sem maior dificuldade a sua romanização, inclusive porque, conforme lembramos, a ascese intramundana, eixo da religiosidade cristã, se aparentava bastante à sóbria índole do etos religioso romano. Na fase de implantação, porém, a Igreja foi cúmplice ativa de vários fatôres de alteração da sociedade imperial. Ela tinha a seu favor um grau de flexibilidade sociológica que o Império, enquanto estrutura político-jurídica, estava longe de possuir. Momigliano observou com razão que, enquanto a organização política do Império se mostrava cada vez mais rígida e inimaginosa, a Igreja dava provas de grande mobilidade e permeabilidade. Uma ilustração eloqüente dessa superioridade adaptativa do cristianismo sôbre o Império foi a atitude positiva do primeiro em relação aos bárbaros. Nos séculos IV e V, os bispos pouco fizeram para converter os bárbaros que permaneciam fora das fronteiras do Império; mas se esmeraram em cristianizar aquêles que, em número crescente, se estabeleciam dentro dêle. Assim, a cristianização dos bárbaros precedeu a sua romanização. De resto, o poder de atração da Igreja não se limitava a exercer-se sôbre o "proletariado externo" (Toynbee); uma das grandes características do século IV foi precisamente a sua emergência como rival do

Estado no domínio do recrutamento dos indivíduos educados e influentes. No Baixo Império, a Igreja alistou detentores de *status* e talentos de qualidade tanto quanto a gente comum e a massa dos "primitivos" germânicos. Mas é evidente que a cristianização incutia, em todo êsse composto social e funcionalmente heterogêneo, um esquema de valôres e preferências no mínimo *indiferente às instituições tradicionais de Roma;* numa palavra, uma orientação espiritual fundamentalmente alheia aos deveres e inclinações do *cives* romano. É nesse sentido que *o cristianismo, profundamente comprometido com a metamorfose da sociedade imperial e especialmente com a "circulação de elites" nela verificada, significou também um redimensionamento cultural incompatível com o espírito da Antiguidade clássica.*

A substância dessa reorientação cultural é arquiconhecida. O cristianismo fêz do homem civil que era o romano um *homo religiosus* de aspirações transcendentais, de olhar pôsto no céu. Com isso, uma desqualificação da ordem terrena sucedeu ao amor helênico à pólis como âmbito da criatividade individual e ao aprêço romano pelo serviço do Estado, pela virtude cívica. O cidadão da pólis encarava a vida pública como auto-expressão; o *cives* romano, como livre serviço. A *gravitas* suplantou o senso lúcido da paidéia grega. Hegel distinguiu com argúcia o império de Roma, "idade viril da História", simultâneamente da submissão ao arbítrio do déspota (Oriente) e da buliçosa, adolescente pujança do arbítrio individual (Grécia), separando a individualidade helênica, cuja órbita é *política*, da individualidade romana, que se exercia no campo do direito privado, da sociedade *civil*. Mas na perspectiva cristã, *homo politicus* e *homo civilis* são formas equivalentes do espírito mundano, localista e *imanentista*, que hipostasia uma *civitas terrena* ignorante da sua inferioridade ante a *civitas Dei;* e coincidentemente, as virtudes da pólis e da *res publica* são subalternas da fé — que não é pública — mas íntima, num Deus-juiz que não é nacional, e sim universal.

Entretanto, depois de tudo o que ponderamos a respeito da vocação *intramundana* da ascese cristã, é impossível confundir êsse antiimanentismo da *civitas Dei* com um antimundanismo puro e simples, uma indiferença ao mundo análoga à da mística oriental. A *civitas Dei* não é a imagem de

uma negação indiferente do mundo; é a imagem de uma tensão dialética entre fé e mundo, tensão em que, como vimos, o desprêzo pelo mundano se desdobra em zeloso cuidado com as coisas do século. O antimundanismo cristão é, dêste modo, *qualificado*. O monasticismo cristão testemunhou desde cedo a natureza *sui generis* dessa rejeição do mundo. A primitiva existência monástica, tipificada nos eremitas da Tebaida (Santo Antão), fazia jus ao isolacionismo do étimo da palavra *(mono)*; mas êsse impulso radical não demorou a ser domesticado pela ascese intramundana. São Basílio de Cesaréia (século IV), grande fundador do monacato cristão, moderou o intransigente antimundanismo dos eremitas por meio de ordens monásticas de vida coletiva; São Jerônimo, expoente da introdução do monasticismo no Ocidente (segunda parte do século IV), gostava de citar a máxima de São Paulo, segundo a qual quem não trabalha não come; sua versão latina dos Evangelhos (a Vulgata) virou o exemplo acabado da operosidade reclusa. O letrado Cassiodoro, ministro do rei godo Teodorico (século IV), perfez essa evolução, institucionalizando a prática de atividades culturais específicas nos mosteiros, prática a que os religiosos de Cluny e de Cister dariam, posteriormente, notável amplitude. Desde então, a valorização do *labor* se tornou inerente ao monasticismo ocidental.

A delimitação do antimundanismo monástico estabeleceu uma alternativa para a existência civilizada pagã; um suporte para a incorporação da cultura clássica pelo cristianismo. O *locus classicus* da legitimidade dessa preciosíssima assimilação do legado greco-romana é o sexto livro do *De Civitate Dei*, onde Santo Agostinho examina a classificação das teologias traçada pelo polígrafo romano Varrão (século I a.C.) — o mesmo que serviria, na época das Luzes, de estímulo à filosofia da história antiiluminista de Vico. A tipologia de Varrão discernia três *genera theologiae*, isto é, três modos de pensamento religioso: a teologia *poética*, descrita pelo mito e pela poesia; a teologia *politica*, ou religião oficial do Estado; e a teologia *natural*, ou teoria filosófica sôbre a natureza do divino. Varrão pusera a teologia estatal acima das fábulas mitológicas e da especulação helênica sôbre o divino; mas para o cristão Santo Agostinho, era inadmissível que a verdadeira religião retirasse sua validez das convenções sociais e do seu

relativismo; por isso, êle exaltou a *theologia naturalis* dos filósofos gregos — reflexão sôbre o divino enquanto princípio ontológico absoluto, fundamento universal e *natural* da realidade — em detrimento da religião do Estado, criação *artificial* e, portanto, relativa, dos vários grupos nacionais. O objetivo de Santo Agostinho era demonstrar a perfeita compatibilidade do monoteismo, dogma cristão, com as doutrinas essenciais da filosofia antiga. Ao fazê-lo, porém, o autor da *Cidade de Deus* lançou as bases do impulso cristão de apropriação do tesouro intelectual da Antiguidade, impulso que *civilizou o cristianismo*, e permitiu que as grandes realizações do espírito clássico chegassem até nós como focos vivos de irradiação cultural.

No curso de sua consolidação, a aliança entre cristianismo e filosofia grega encontrou outro ponto em comum: a reação contra a voga do miraculismo, da magia vulgar e do espiritismo dos "teurgos", em que a escola filosófica dominante no Baixo Império — o neoplatonismo — degenerara lamentàvelmente. Em seu belo estudo *The Greeks and the Irrational*, E. R. Dodds assinala que a mais alta expressão especulativa do neoplatonismo, Plotino (século III), não só não condescendeu com a feitiçaria e as "revelações especiais" como proferiu uma defesa explícita da tradição racionalista, no ensaio *Contra os Gnósticos* (Enéada 2.9); nem é possível confundir o acesso à *unio mystica* plotiniana com nenhum rito mágico. Mas os sucessores de Plotino fizeram o neoplatonismo regredir ao nível de um sincretismo recheado de superstições despidas de qualquer dignidade filosófica; e era essa filosofia desfigurada, caricatura da vigorosa reflexão helênica, que prevalecia em Atenas ao tempo do fechamento das escolas decretado por Justiniano (século VI). Ora, nesse contexto, não é de admirar que os esforços de repurificação do pensamento filosófico partilhassem do escárnio com que os cristãos tratavam a baixa magia. H. I. Marrou chamou a atenção para a repugnância com que os neoplatônicos de Alexandria encaravam a degração da filosofia em Atenas, e associou êsse dado ao fato de que o neoplatonismo egípcio, ao contrário do ateniense, não desenvolveu nenhuma oposição rígida ao cristianismo.

Até mesmo uma tão rápida evocação do sentido civilizacional da cristianização do mundo antigo indica quanto se-

ria errôneo interpretar o ajustamento da nova crença à sociedade imperial como uma reação puramente passiva, ou uma atitude social reacionária. Na época decisiva da cristianização — o século IV — a sociedade imperial era prêsa de várias e violentas fôrças de desintegração, que a descaracterizavam social e culturalmente. O cristianismo se aproveitou dessa desintegração do cosmos clássico, especialmente através da conversão das novas classes dirigentes do Império, naturalmente isentas da resistência tradicionalista da velha aristocracia hereditária. No entanto, soube dar a essa própria dissolução civilizacional um significado positivo, de *superação* e não apenas de ruína, e que é sobretudo visível em dois grandes aspectos. Primeiro, no alcance *universal* do salvacionismo cristão, que o erguia acima de todos os cultos soteriológicos competidores, e possuía um sabor culturalmente *democrático* — isso, em plena crise da sociedade escravocrata e de um Estado que se vinha obstinando, embora em vão, em "congelar" a estrutura de classes existente. É significativo que os adversários da Igreja tenham ridicularizado várias vêzes a fé cristã em virtude de sua reverência por um Deus feito homem comum, vítima do suplício infamante da cruz, e tenham coberto de sarcasmos os solecismos das Escrituras; êsse torcer o nariz de pagãos bem nascidos e bem educados denuncia, *a contrario sensu*, a ressonância popular da mensagem evangélica.

O segundo aspecto do conteúdo positivo dado pelo cristianismo à agonia da Antiguidade foi, é claro, aquêle reconhecimento da herança intelectual greco-romana, que fêz da Igreja a guardiã das conquistas da mente clássica e a portadora, por longo tempo quase exclusiva, da unidade da civilização ocidental. É lógico que o cristianismo, situado num contexto cultural inteiramente alheio à valorização da autonomia do espírito científico e da instrução democrática, não utilizou essa herança intelectual senão de maneira seletiva, de acôrdo com os interêsses do dogma. O modêlo de assimilação da cultura antiga foi até bem tarde o *De doctrina christiana* de Santo Agostinho, "magna carta da educação cristã — que só legitimava as artes liberais para garantir ao intelectual cristão os recursos necessários à boa exegese da Santa Escritura. O saber antigo foi preservado *ad majorem dei gloriam*, não para o progresso autônomo da curiosidade científica —

*ad pietatem, non ad voluptatem,* segundo a máxima de Graciano; mas isso foi o bastante para que a ponte entre o pensamento clássico, cujo abordagem seria laicizada na Renascença, e a cultura moderna se pudesse estabelecer. Se a Igreja figura entre os elementos que feriram mortalmente o mundo antigo, a verdade é que sua participação nessa morte assumiu a forma de uma eutanásia — uma eutanásia capaz de assegurar a renascença ulterior dos melhores frutos da idade extinta. Também na história das suas relações com a cultura antiga o cristianismo deixou o sêlo de uma ressurreição.

Havendo recordado o perfil civilizacional da dessectarização da religiosidade cristã, da mundanização encarnada pela metamorfose da seita em Igreja, verificamos que o represamento do milenarismo coincidiu com a emergência de um etos antimundano qualificado. O *sentimento quiliástico* da iminência do Reino *foi substituído,* como húmus psicológico da crença no Cristo, *pela ascese intramundana enquadrada pelo ideal da caridade ativa e da eticidade da existência.* Com isso, o cristianismo — tantas vêzes acusado de haver tolhido o aprêço romano pela *vita activa* por meio de um contemplativismo à *outrance* — restaurou, na realidade, o senso da dignidade do agir e do engajar-se. O eclipse da ética de participação, já sensível na moral aristotélica (apologia do *bios theoretikós,* da vida contemplativa), chegara ao apogeu com o fatalismo do pensamento estóico do tardo Império, para o qual — apesar de sua sincera flama filantrópica — todo esbater-se contra as malhas do Logos eterno e imutável não passava de inútil agitação. Pois bem: vários censores do cristianismo lhe assacaram precisamente essa "quimera", denunciando o contra-senso da idéia de atingir a salvação pelo esfôrço da vontade humana. De nôvo, o reverso da censura põe à mostra o valor positivo da paidéia cristã, sacudidora da letargia da última Antiguidade, que até mesmo o nobre humanitarismo dos estóicos tendia a confirmar.

Tal foi, em essência, o ideal de *vita christiana* formado pelo desdobramento da mensagem central do Evangelho — o mandamento do amor ao próximo no amor de Deus — no cristianismo de São Paulo, dos Padres da Igreja e do monasticismo: antimundanismo intramundano animado pela vontade de eticização da existência.

É supérfluo notar que, na prática, essa moral do ágape, da caridade, do amor ao próximo, com que o cristianismo reviveu, de forma original, a eticidade hebraica, não passava de um *ideal*, sòmente até certo ponto suscetível de informar a atuação concreta dos homens. É simplesmente impossível identificar o comportamento efetivo dos cristãos com as altas exigências da ética do Sermão da Montanha ou sequer das epístolas de São Paulo, assim como seria risível omitir que o paganismo expirante dispunha de padrões morais — especialmente nos círculos estóicos — pelo menos tão elevados quanto o código cristão, e, por sinal, bastante análogos a êle. Na realidade e na média da conduta dos seus membros, a Igreja foi apenas humana, demasiado humana... e a caridade foi várias vêzes preterida, desde o reconhecimento do culto, pela dura "razão de estado" religiosa; é suficiente citar a fúria revanchista com que, logo depois do "sinal verde" de Constantino, os apologistas como Lactâncio, ainda bem lembrados das perseguições de Diocleciano, clamaram pela punição imediata dos pagãos. Nem há dúvida de que o dossiê cristão em matéria de intolerância foi, desde cedo, pesadíssimo. Como algumas dignas exceções, e com a honrosa ressalva de correntes renascentistas não vingadas, como o irenismo erasmiano e o protestatismo sociniano, é preciso subscrever a observação de J. Plamenatz: no universo cristão (tanto católico quanto reformado), os programas de tolerância foram, no máximo, estratégias de sobrevivência lançadas por confissões minoritárias, estranhamente acometidas de amnésia logo que, eventualmente, vitoriosas...

Mas essa problemática moral, por mais filosòficamente relevante, permanece à margem do nosso tema, que é a explicitação *sociológica* da mudança imposta à ascese cristã pela religiosidade ocidental moderna. O que é oportuno fazer, a propósito da distância entre o ideal cristão e a realidade histórica, é, — antes de completar aquela explicitação, mostrando *em que* a ascese puritana, forma exponencial da religiosidade moderna, contrasta com o etos paleo-cristão que acabamos de delinear — precisar o *status* sociológico dêsses ideais formativos que nos vêm ocupando, desde a nossa descrição da paidéia heróica de origem humanística.

CAPÍTULO IV

# O "STATUS" SOCIOLÓGICO DAS PAIDÉIAS

Sem dúvida, nossa análise — o exame do etos gnóstico, do quiliástico, do etos cristão antigo e do puritano — focaliza realidades culturais *ao nível psicológico,* bem mais difícil de aprender e conferir do que o nível sociológico concreto abordado pela investigação habermasiana das transformações do quadro institucional. Nem por isso, porém, enquanto tipos ideais de comportamento social, êsses modelos religiosos deixam de oferecer palpabilidade e consistência empíricas. Como códigos ideais de conduta, êles não penetram inteiramente na realidade histórica; mas ainda assim desempenham, enquanto vivos, o papel de freio ou de motor dos *realia* socioculturais. Êste é, afinal, o verdadeiro lugar sociológico dos ideais formativos, das paidéias civilizacionais. Não se trata nunca de construções espirituais irrelacionadas com as diversas esferas institucionais da sociedade; nesse sentido, tôda paidéia, todo grande etos religioso tem uma margem *ideológica,* e reflete determinado condicionamento social; mas se trata de experiência culturais que, a despeito de seu caráter mais normativo do que diretamente empírico, servem, na medida de suas afinidades ou antagonismos com os elementos do quadro institucional da sociedade, de instrumento de reforço ou bloqueio das tendências sociais "concretas".

Em última análise, o problema da inserção social das paidéias civilizacionais *é uma região do problema geral da sociologia do conhecimento.* Qual é o *status* das idéias (ético-religiosas, filosóficas, estéticas, científicas, político-sociais) na sociedade? Desde o aparecimento do conceito marxista de

*ideologia,* essa questão mesmeriza os sociólogos, com a vantagem de obrigá-los todos (marxistas, antimarxistas e . . . pós-marxistas) a superar a noção ingênua de um pensamento socialmente indeterminado, de um espírito humano que fôsse (a exemplo do que postulavam os iluministas no Setecentos) essencialmente invariável no tempo e no espaço.

A orientação central do marxismo tende a ver na superestrutura ideológica da sociedade uma derivação do bloco infraestrutural fôrças de produção + relações de produção (ou seja, a estrutura social). Quando uma recensão da sua *Crítica da Economia Política* procurou "qualificar" a teoria marxista, argüindo que a explicação econômica da História valia para a época moderna, mas não para as esferas civilizacionais precedentes, Marx retorquiu, no comêço do *Capital,* que tôdas as sociedades de tôdas as épocas estavam submetidas à influência determinante da situação econômica. No máximo, êsse sociologismo reducionista admitirá a famosa ponderação feita por Engels, em carta a H. Starkenburg: a situação econômica não é a causa *única* da realidade e da evolução sociais; ela age em *interação (Wechselwirkung)* com as demais dimensões da sociedade, *embora, em última instância, a necessidade econômica sempre se afirme.*

O chamado "marxismo ocidental", isto é, o marxismo heterodoxo que vem florescendo (de E. Bloch e G. Lukacs a H. Marcuse, Th. W. Adorno e J.-P. Sartre) desde a Revolução de 1917, à margem da doutrina soviética — e que surgiu, em sua primeira fase, empapado de motivos hegelianos idealistas e de um eufórico ativismo, abeberado na vitória recente de Lênin — tende a recusar o reducionismo economista dos fundadores do materialismo histórico. Para o *magnum opus* do marxismo ocidental — *História e Consciência de Classe* (1923), de Lukàcs — "a imanência da vida econômica" realizada na sociedade capitalista "ainda não existia" nas sociedades pré-capitalistas, de modo que "o materialismo histórico não pode ser aplicado às formações sociais pré-capitalistas exatamente do mesmo modo que ao desenvolvimento capitalista (. . .)". Negligenciando essa diferença, o "marxismo vulgar" recai no mesmo êrro de que Marx acusou a economia clássica: o de tomar categorias *históricas* por algo de eterno.

Apesar da presença, em Marx, de uma teoria da produção ideológica como simples dependência da infraestrutura social, o marxismo sempre abrigou uma certa tensão anti-reducionista, uma certa potencialidade para o reconhecimento da independência operacional do reino ideológico frente ao substrato social seu determinante. Por um lado, em virtude mesmo da sua visão da História como arena da luta de classes Marx apresenta o ideológico como arma de propaganda manejada pelas classes dominantes para legitimar seu domínio — o que já faz das ideologias uma imagem *transfiguradora* da realidade; por outro lado, e novamente em função do fenômeno primordial da luta de classes, processa-se uma espécie de dialética da mentira ideológica: pois a mentira que é a ideologia de classe é, *a contrario sensu, verdade sôbre os limites da sua dominação,* denúncia da sua historicidade e, portanto, da sua superabilidade. Assim Marx, na *Crítica à "Filosofia do Direito" de Hegel,* surpreende na própria pretensão burguesa de pintar a sociedade civil como palco da existência racional e universal os traços — em negativo — da opressão do proletariado, impartícipe da universalidade e da racionalidade da existência humana descrita por Hegel. Nos dois casos, o epifenômeno — o ideológico — não é mera duplicação fotográfica da situação de classe.

A célebre tese da *Introdução* à *Crítica da Economia Política*: "a existência social dos homens determina a sua consciência" é, nos têrmos da análise da sociologia do conhecimento elaborada por Werner Stark, uma especificação — reducionista — da *base* da determinação social das formas do conhecimento. Mas se passarmos ao problema da especificação da *natureza* dessa determinação social do conhecer, isto é, do *como* o mundo das idéias se relaciona com a infra-estrutura social que o condiciona, veremos que Marx — certamente em decorrência daquela tensão anti-reducionista a que sua filosofia da História o impelia — adota posição bem mais flexível. Com efeito, em vez de contemplar o campo ideológico como simples epifenômeno causado pela infra-estrutura, o marxismo tende a encará-lo como dimensão *funcional* na economia da sociedade, algo como sistema nervoso da totalidade social. A partir daí, o estudo da supra-estrutura ideológica consiste, para empregar uma expressão de Mannheim,

no delineamento de seu "papel funcional". Ideologia e "base" social aparecem em interconexão funcional; e é aí que surge uma perspectiva de análise da significação sociológica da *estrutura* das configurações ideológicas. Nessa perspectiva, que seduziu Georges Gurvitch, ficaria superada aquela concentração unilateral no exame do *conteúdo* das ideologias em que se pode ver, com Roger Bastide, a marca da origem marxista da *sociologia do conhecimento* — da sua vinculação com a teoria da luta de classes — e que equivale, ao olhar contemporâneo, a uma espécie de "doença infantil" dessa iluminadora disciplina.

Porém reconhecer a funcionalidade das idéias (e seu pressuposto, que é a independência *operacional* do reino ideológico), ainda não é endossar a sua *autonomia* no processo social. Ainda que sempre conjugada com as esferas infra-estruturais, as formações ideológicas podem apresentar-se já não apenas na condição de elementos funcionais a serviço da "base" social, mas como focos genéticos do próprio processo infra-estrutural. Em outras palavras, as tendências ideológicas podem tomar parte autônoma na criação de (novas) configurações da base social.

Será possível admitir a autonomia do ideológico sem cair na pura especulação idealista que, de Hegel a P. Sorokin, coloca as *Weltauschauungen*, as visões do mundo epocais, como um *prius* do processo social? Do *Zeitgeist* hegeliano à *Kulturseele* de Spengler e à "enteléquia espiritual" de Alfred Weber, a filosofia da história idealista comprometeu seus melhores *insights* pelo seu angelismo: por sua inclinação a considerar o ideológico como fôrça desencarnada, sobrepairante à realidade "somática" do sistema social. Felizmente, existe uma alternativa não-idealista para o reconhecimento da autonomia das correntes ideológicas: a teoria das "afinidades eletivas" de Max Weber.

W. Stark nota com propriedade que ela difere da concepção *funcionalista* da determinação social do ideológico por presumir que, entre as idéias e os processos "de base" ocorra, não, como quer a perspectiva funcionalista, uma coerência *ab initio*, mas sim uma *convergência gradual*, regida pelas afinidades entre determinada formação ideológica e determinada configuração "infra-estrutural". O exemplo mais ilustre de que dispõe a literatura sociológica é, naturalmente, a aná-

lise weberiana das afinidades progressivamente manifestadas entre o espírito capitalista e a ética puritana do calvinismo. Weber não diz que o puritanismo causou o capitalismo, nem mesmo em seu espírito — nem *vice versa;* e não apresenta a ética puritana como simples instrumento funcional de uma infra-estrutura a que, ao menos em seus fundamentos, ela preexistiu; procura tão-só explicar porque o etos capitalista e a ascese puritana vieram a se entrosar de forma tão expressiva.

É verdade que, como observa Stark, desde que a concepção funcionalista da sociologia do conhecimento seja alforriada de qualquer servidão reducionista, e se veja no ideológico uma versão espiritual da "base" ao mesmo tempo em que se contempla esta última como um *pendant* corporal do ideológico — numa espécie de psico-somatismo conseqüente — a teoria das afinidades eletivas propende a coincidir, a longo têrmo, com a teoria funcionalista; pois, se é certo que o ideológico e o infra-estrutural não podem ser tidos como expressão funcional um de outro no início, a sua convergência os induz a uma funcionalidade recíproca cada vez mais acusada. No entanto, Stark tem razão em assinalar que a teoria das afinidades, acentuando a *dinâmica* do ajustamento entre ideologia e base social, contribui para afastar o deslize potencial de todos os funcionalismos sociológicos, herdeiros do organismo romântico: o vêzo de superestimar a coesão do sistema institucional da sociedade. Vantagem que ressalta ainda melhor quando se pensa na freqüência dêsse vício, que Ralf Dahrendorf (*Class and Class Conflict in Industrial Society*) acusa a sociologia de Talcott Parsons de praticar — e ao qual Lévi-Strauss (*Anthropologie Structurale,* pág. 345) opõe a idéia de que os diversos sistemas que compoem a sociedade atuam também uns *contra* os outros, num *décalage* mútuo generalizado.

Uma penetrante aplicação (mencionada por Stark) da teoria das afinidades eletivas à história da cultura se refere diretamente ao nosso tema, o cristianismo pré-Reforma: o ensaio de Alfred von Martin sôbre a sociologia da civilização medieval (incluído em *Geist und Gesellschaft).* No comêço da Idade Média, argumenta von Martin, coexistiam, *grosso modo,* dois fenômenos básicos: a sociedade tribal germânica, fundamentalmente situada ao norte dos Alpes; e o universo

ideológico representado pela Igreja recém-legalizada, e concentrado na Itália. Êsses dois grandes dados eram, a princípio, como círculos que mal se tocam; no curso da história medieval, êles se interpenetrarão cada vez mais, até o ponto em que, completada a conversão dos povos bárbaros, o cristianismo figurará como a "supra-estrutura" da "base" sociedade germânica. Von Martin enuncia então as afinidades que presidiram a essa interpenetração. Por exemplo, o âmbito pequeno da vida econômica, feita essencialmente de transações entre vizinhos ou similares, correspondia à moral do *justum pretium* — à exigência paulina de limitação do lucro por imposição do amor ao próximo; e o ideal ético do cristianismo, concebido, conforme vimos, como "trato" do crente com Deus, se adequava muito bem à noção típicamente feudal do compromisso de honra da vassalagem, razão pela qual a Igreja pôde, sem dificuldade, santificar o estilo de vida característico que foi a cavalaria, idealmente posta a serviço da proteção dos fracos e da fé ante o assalto constante do invasor e do infiel. Em síntese: as realidades sociais germânicas favoreciam a adoção e a vigência da moral cristã, e por isso a mensagem da Igreja se ambientou duràvelmente no mundo transalpino.

Stark se apressa a objetar que a afinidade não era bem entre a supra-estrutura cristianismo e a infra-estrutura sociedade germânica, mas entre a subinfra-estrutura (ou subsociedade) Igreja (ideologia já encarnada) e a subinfra-estrutura tribos germânicas. Com isso, porém, não concordamos. Afinal de contas, foi realmente a *moral* cristã que os povos teutônicos (mesmo — vá de si — sem praticá-la *à la lettre)* assimilaram ao seu próprio etos cultural, e não a estrutura organizacional "Igreja" — a qual, aliás, não evoluiu absolutamente, enquanto corpo hierárquico, para um regime análogo ao *do ut des* do comportamento feudal, e sim para um centralismo autoritário (reforço do poder pontifício) que é, de certo ponto de vista, a antítese da ampla independência da nobreza pròpriamente feudal frente ao soberano, *primus inter pares* e não monarca absoluto.

(A fim de evitar interpretações errôneas, lembremos que o feudalismo, como espécie do gênero sistema senhorial, se singulariza justamente pela vitalidade da idéia do contrato, da *reciprocidade de obrigações* entre senhor e vassalo — re-

ciprocidade essa que, bem entendido, não suprime a desigualdade social das partes contratantes, mas nem por isso deixa de enquadrá-la numa situação institucionalmente bem menos despótica do que a que se impõe ao subalterno nos demais tipos de regime senhorial; e que, por isso mesmo, concorreu para fazer do etos feudal (que, em sua modalidade genuína, só floresceu na França e na Inglaterra) um precursor influente da luta burguesa pela liberdade política e pela contenção do arbítrio do Estado). Essa peculiaridade do feudalismo foi posta em evidência pelos mais competentes medievalistas, a começar pelo conhecido líder da renovação da historiografia na França, Marc Bloch; mas é constantemente esquecida por vários sociólogos e economistas brasileiros, que insistem, com emocionante candura, em falar do "feudalismo" da nossa sociedade rural. Feudalismo, ainda ontem, escravocrata... É que "feudal" não é, para êsses intrépidos cientistas, um conceito analítico, mas apenas um xingamento progressista. Dêles será, de qualquer maneira, o reino dos céus).

O estudo de von Martin põe de fato em relêvo a presença autônoma do ideológico na formação dos sistemas culturais, ao mesmo tempo em que confirma as ligações entre o plano das idéias e a base social. Já Engels avisadamente registrara (carta a H. Starkenburg de 24-1-1894) que, quanto mais afastada da esfera econômica estiver a esfera em investigação, maior número de "desvios" ela oferecerá em relação ao "desenvolvimento previsto", isto é, a uma simples duplicação especular do ritmo evolutivo observado na infra-estrutura socioeconômica. Se substituirmos a noção residualmente reducionista de "desvio" pelo conceito da participação autônoma do ideológico na trama do social, chegaremos a um consenso generalizado sôbre o estado de livre "flutuação" em que, freqüentemente, se encontra ao menos *parte* da zona ideológica dentro do bloco sociocultural.

Uma das características dessa "flutuação" é que alguns setores ideológicos podem estar, em dado momento, *dessincronizados* relativamente à infra-estrutura. Esta eventualidade foi devidamente acatada por Marx, que, eternamente (e bem convencionalmente) maravilhado ante o "milagre" do classicismo helênico, não hesitou em declarar (na *Introdução à Crítica da Economia Política)* que alguns períodos artísticos do mais alto desenvolvimento não exibem "nenhuma co-

nexão direta com o desenvolvimento geral da sociedade nem com a base material da sua organização". Vários autores esboçaram as linhas gerais de uma estratificação da superestrutura ideológica segundo o maior ou menor grau de subordinação das suas camadas ao influxo direto da base; de ordinário, estima-se que as idéias jurídicas, por exemplo, são mais dependentes da infra-estrutura do que a arte, a filosofia ou a religião.

A sociologia *da ciência* vem sendo uma arena predileta para o debate sôbre a dependência ou autonomia do ideológico. A entronização positivista da físico-matemática e, em geral, das ciências exatas como arquédipo do saber *tout court* foi combatida pelo último Husserl. A *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, seu testamento filosófico, opõe ao conceito ingênuo de uma objetividade absoluta da ciência (galileana) a idéia de um mundo-da-vida (*Lebenswelt*), fundamento *oculto* do significado da ciência (*Krisis*, parág. 9, h.). Husserl vê em Descartes — corroborador metafísico da ciência moderna — um ocultador das motivações pré-categoriais desta última. Para Heidegger, a filosofia moderna é o auge da metafísica, teoria do ente esquecida do Ser, e sócia da vontade-de-poder subjacente à técnica em seu assalto à natureza. O Lukàcs de *História e Consciência de Classe* acusa a ciência moderna de cumplicidade com a reificação capitalista. J. Habermas insiste nas conexões entre o conhecimento científico e determinados interêsses sociais.

No entanto, também no caso da ciência moderna, conviria falar de afinidades eletivas, antes que de correlação funcional ou de dependência — e conviria, principalmente, qualificar com cautela a noção de "interêsse social". A ciência moderna se formou bem antes da época de sistematização de sua aplicação prática. Econômica e tecnológicamente falando, os gregos tinham menos motivos para criar a geometria do que os babilônios; mas foram os gregos que a criaram ... As "motivações práticas" de âmbito geral raramente decidem o curso da ciência. A balística não foi inventada pelos artilheiros, mas para, e *contra*, êles. A luneta de Galileu satisfez sobretudo a necessidades teórico-analíticas, não "práticas". O insigne historiador da ciência Alexandre Koyré ressaltou que, durante muito tempo, a vida econômica — mesmo urbana —

pôde contentar-se com as divisões "naturais" do tempo — com um tempo "escondido mais do que medido"; com efeito, só a partir de um elevado nível de complexidade funcional o cronômetro *preciso* se torna necessário e o relógio pessoal, raríssimo ainda na Renascença, uma utilidade pública; o camponês se contenta, em seu trabalho, com o mero ponto de referência macrométrico das fases do dia. Para a pesquisa experimental, porém, o contrôle exato do tempo é vital. Os instrumentos de precisão precederam, assim, a sua funcionalidade "social". Os gregos, muito menos "práticos" que os romanos, foram incomparàvelmente mais dados à ciência. As ciências exatas apresentam, nos séculos XVII-XVIII, múltiplas afinidades com o espírito da cultura moderna; mas parece inviável tomá-las por simples resposta direta a estímulos técnicos e pragmáticos da estrutura socioeconômica do capitalismo.

Uma classificação mais refinada dos graus de condicionamento social ideológico discrimina dentro mesmo do *interior* dos setores ideológicos. Numa obra que se tornou uma das arquitraves da sociologia do conhecimento — *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926) — Max Scheler distingue quatro fontes da religiosidade social: a religião popular; os costumes rituais e a experiência do culto; as visões dos *homines religiosi* carismáticos; e as concepções dos pensadores metafísicos sôbre o divino e a salvação. Para Scheler, as duas últimas fontes são bem menos condicionadas do que as primeiras. A paidéia emanada da ascese cristã — religião *profética* (Weber) enriquecida pela teologia patrística — é um caso evidente de campo ideológico "flutuante"; de um complexo moral e intelectual dotado de *"status"* sociológico autônomo, e, por isso mesmo, de influência decisiva na superação da Antiguidade.

A sociologia do conhecimento não nos instrui apenas sôbre o *status* (ativo, passivo; condicionado, determinado, etc.) da ética cristã, enquanto manifestação *ideológica*, no seio do processo social global; ela também nos ajuda a compreender a configuração específica dos modelos formativos em sua relação com a sociedade. Em poucas palavras, as duas paidéias que consideramos até aqui — a ética cristã pré-moderna e o etos clássico-heróico da Renascença — são impulsos ideológicos de natureza *utópica;* ambos se articulam a partir do prospecto de uma comunidade *ideal*. A paidéia cristã foi sem-

pre animada pela visão de uma *civitas dei;* quanto ao humanismo renascentista, desde as utopias urbanísticas de Filarete às "ilhas" luminosas de Morus, Vives, Rabelais ou Campanella, exibiu uma forte veia utópica, digna de uma época a um só tempo marcada pelo senso cristão da Jerusalém celeste e pela familiaridade com Platão.

O reconhecimento sociológico do papel das utopias remonta a Comte, para quem tôdas as realizações humanas, das pequenas às maiores, supõem um modêlo interior, "sempre superior" — diz o *Discours sur l'ensemble du positivisme* — "à realidade que êle precede e prepara", e para quem cada grande mutação política se alimenta de uma utopia prévia, inspirada ao "gênio estético" da humanidade por um "instinto confuso da sua situação e de suas necessidades". Êsse faro para o utópico é de resto um traço peculiar ao positivismo oitocentista, enèrgicamente repudiado pelo sóbrio, anticonstrutivo neopositivismo contemporâneo, apologia do fato, hostil a tôda fantasia prospectiva.

Do progressismo conservador de Comte, o elogio da função utópica emigrou, com Georges Sorel, para a teoria revolucionária. As *Réflexions sur la Violence* valorizam os mitos insurrecionais — mitos que não são transcrições fiéis da realidade, mas exprimem a vontade de um grupo social em luta contra o *status quo*. Sorel deu ao ideológico uma dignidade revolucionária bem superior à que lhe conferira o marxismo; mas seu conceito positivo da fabulação mítica paga um elevado tributo ao irracionalismo *fin-de-siècle:* os mitos criadores são, a seu ver, imagens puramente emocionais e ilógicas, por isso mesmo infinitamente mais vigorosos do que os construtos intelectualistas que são as utopias e, em geral, tôdas as explicações da *petite science* e as formulações abstratas dos professôres e *ideólogues*. Em suma, êle resgata a autonomia do ideológico, mas lhe recusa qualquer capacidade pròpriamente cognitiva e intelectual. Sérgio Paulo Rouanet *(Irrationalism and Myth in Georges Sorel)* elucida muito bem êsse ativismo irracionalista da teoria soreliana do mito: a concepção de Sorel, praxismo hiperbólico, converge com o funcionalismo de Malinowski, que (ao inverso de um Lévi-Strauss) não se interessa pelo conteúdo dos mitos, mas apenas por sua função social; mas contraria nìtidamente a idéia marxista de uma dialética entre teoria e praxis. Ela não se

afasta menos da filosofia do utópico de Ernst Bloch, ponto culminante da revalorização da autonomia do ideológico pelo marxismo ocidental.

Numa página de *Le Prochain et le Lointain,* Roger Bastide mostra que a concepção das mitologias sociais de Karl Mannheim corrige em dois pontos a noção soreliana de mito. Em primeiro lugar, para Mannheim, o mito social não é necessàriamente um instrumento revolucionário; êle distingue a *ideologia,* que visa à estabilização da realidade social, da *utopia,* que pretende subvertê-la. Em segundo lugar, o utópico mannheimiano — análogo ao mito de Sorel em sua função subversiva — não é exteriorização irracional, e sim produto de uma vontade consciente; a utopia não é mero aguilhão emocional, é visão-do-mundo que convoca as energias afetivas de grupos sociais sem perder seu caráter de arquitetura intelectual.

Bastide lembra, muito a propósito, que nas culturas compactas, nas comunidades socioculturalmente pouco diferenciadas, fabulação mítica e pensamento racional convivem harmônicamente. É "a passagem da comunidade indiferenciada à sociedade de classes hierarquizadas, e, posteriormente, à de classes antagônicas, bem como da civilização tradicional à civilização "prometeica" (que) acarreta a ruptura entre o pensamento mítico e o racional, entre o pensamento da classe sacerdotal e o da classe artesanal" — e é a partir de então que o mito vira ideologia. O pensamento mítico se torna filosofia de classe, num processo paralelo à transformação das mitopoéticas coletivas em mitopoéticas *individuais.* Em vários ensaios — inclusive nas duas lúcidas contribuições ao volume coletivo *Ethnologie Générale,* da col. "Pléiade" — R. Bastide examina êsse advento da produção mitológica "desgarrada" à luz de uma psicanálise social. As mitopoéticas individuais são tentativas de reencontrar o sentido da existência fora da comunhão perdida; tentativas em que o mito, separado da sociedade, vai cedendo às pressões do inconsciente, evoluindo para a projeção da libido do indivíduo desintegrado.

Do ponto de vista da história dos mitos sociais, a fratura do composto pensamento mítico/pensamento racional e do monopólio da mitopoética comunitária coincidiu com o advento da visão política baseada no princípio antropológico (Voege-

lin). As culturas compactas viam na sociedade um *microcosmos:* um reflexo em menor escala da ordem divina da *physis*. A cultura diferenciada da pólis helênica, ao contrário, verá na sociedade um *macroanthropos* — um projeção da ordem do espírito humano. A plena conscientização teórica dessa política antropomórfica se encontra na *República*, ou seja, na mais ambiciosa resposta filosófica à crise desintegradora da cultura grega, aos fatôres disruptivos da antiga ordem, meio arcaica, mêio diferenciada, da pólis. A teoria política, disciplina ocidental, nascerá da conjunção dêsse construtivismo social helênico — da idéia da política como *techne* criadora — com o senso judeu-cristão da *linearidade* da História. Conforme salientam as pesquisas de Mircea Eliade, a história linear e progressiva da escatologia judeu-cristã se opõe à concepção *cíclica* do tempo, dominante nas civilizações "primitivas" e orientais.

A racionalidade pejada de afetividade da utopia pertence à primeira dessas concepções do tempo histórico: estranha ao sentimento da sucessão cíclica, a utopia tem o rosto voltado para o futuro. Entretanto, o utópico só reclama a História para dar-lhe um têrmo ideal absoluto. De modo que as utopias, fruto da superação do *eterno retôrno* caro à estrutura temporal do pensamento mítico — pensamento da *origem* e da *repetição* — terminam por assemelhar-se aos mitos, ao arvorar-se em modelos absolutos do comportamento humano. Daí os números arquétipos que a fantasia utópica pede emprestado ao tesouro mitológico, a começar pelos topos da idade áurea, da sociedade feliz e perfeita. E daí Bastide definir judiciosamente a utopia como "sincretismo do mito e da História".

O progresso da diferenciação social e da racionalização particulariza e irracionaliza, em larga medida, o conteúdo das utopias e dos mitos. É possível até que êstes, uma vez fora do seu berço próprio — a cultura compacta —, atuem, negativamente, como esfôrço ideológico destinado a *fazer passar por natureza o que não passa de condição histórica* (Roland Barthes). A verdade é que a sociedade industrial regurgita de mitos degradados, de mitos "ideológicos", no sentido marxista. Karl Polany apontou um dos mais falaciosos: o mito do crescimento inconsciente como portador de panacéias para os males da civilização. Desde Balzac ou Tocqueville a Freud

e Thomas Mann, o olhar crítico denunciou a inconfessa volúpia mitológica do mui "cientificista" século XIX (o cientificismo não sendo, aliás, senão a mitificação da ciência). Marx sabia que a imprensa moderna fabrica diàriamente centenas de mitos. A maioria das utopias "desenvolvimentistas" da atualidade repousam em mitologias tão unilaterais quanto altissonantes.

No sentido de simbolismo particularizante, nascido da ruptura do pensamento compacto, a ideologia emerge de muito longe, das primeiras superações da cultura tribal indiferenciada. Mas há quem sustente que o ideológico pròpriamente dito é uma peculiaridade da sociedade moderna e da sua florescência urbano-industrial — daquilo que Hans Freyer chama de *sistema secundário*, e que se define, como configuração civilizacional, por sua vocação a apoiar-se nos homens e na sua bagagem histórica sem descer às suas raízes, sem penetrar no seu ser íntimo, e sem alimentar-se da espontaneidade e da diversidade "orgânica" das formações socioculturais. Próprio ao sistema secundário ou cultura moderna é não envolver o *plenum* do humano, mas apenas *referir-se*, abstratamente, aos homens reduzidos a simples participantes de vários "jogos" sociais, tipificados no jôgo do mercado. Os sistemas secundários *atravessam* o homem, não brotam dêle, como cultura *cultivada*. Mas o *plenum* humano subsiste, e faz surgir como vazio o sistema; como ôca, a sua legitimidade sem raízes. Daí a necessidade, inerente a essa cultura, de lançar mão de mitos compensatórios, de sucedâneos altissonantes e exibicionistas da legitimidade natural de que ela carece — numa palavra, de narcóticos *ideológicos*. A presença da máscara ideológica, em geral colorida pela compulsão quiliástica dos sistemas secundários — que são "progressistas" e universalistas por definição — é indício seguro da presença e do avanço da racionalização (com que, é fácil perceber, se identificam os ditos sistemas secundários).

Desde o início, a racionalização da cultura penetrou na tradição do pensamento utópico, renovada pelo humanismo cristão. A *Utopia* de Morus ainda é descendente direta do comunismo platônico, sonho de uma sociedade perfeita, auto-suficiente, mas ainda essencialmente agrária, tecnològicamente tímida e estática. Mas a *Nova Atlântida* de Bacon já é uma utopia científico-tecnológica, e a *Cidade do Sol* de Cam-

panella, reflexo da física de Galileu, combina igualitarismo social e produtividade tecnológica. Campanella, marcado pela literatura milenarista da Itália meridional (Joaquim de Flora), tentou casar dois rios intelectuais separados pela racionalização da cultura: a crítica elaborada pela alta Renascença contra o predatorismo crescente das relações sociais, e o espírito prometéico da ciência moderna. Descartes preferirá expressamente, a todo gesto de retificação ética da ordem social, os benefícios que, a longo prazo, a nova ciência, senhora da natureza, derramaria sôbre a humanidade.

No período vitoriano, utopias como a Boston de *Looking Backward* de Edward Bellamy (1857) — cujo sentido axiológico "reformista" foi perspicazmente denunciado por Benedito Nunes (*O Dorso do Tigre*) — confiam ao espírito fáustico do capitalismo, liberto da ociosidade irracional das classes privilegiadas, a obtenção da abundância e da beatitude na sociedade industrial; Bellamy é um digno precursor de Thornstein Veblen, acusador puritano do lazer sem função produtiva *(Theory of the Leisure Class)*. A fustigação da ingenuidade do igualitarismo produtivista fará a delícia das antiutopias de Aldous Huxley (*Brave New World)* e George Orwell *(1984, Animal Farm)*.

Do fundo da sua vetustez, o ideal cristão, ancestral do etos heróico do humanismo maduro, aparece como um impulso utópico radicalmente diverso de tôda a série de máscaras ideológicas esculpidas pela cultura racionalizada. Por quê? Porque, à diferença dos avatares do progressismo *éclairé* e do socialismo quiliástico, o genuíno ideal cristão foi uma utopia essencialmente *ética*. Veremos no próximo capítulo que o efeito específico da corrosão exercida pelo etos moderno sôbre a ascese cristã consistiu precisamente *em amputá-la dessa eticidade*. Porém ao perder o sentido ético da utopia cristã, o utopismo moderno tolheu suas possibilidades de valer como ideal *formativo* do homem ocidental — como fôrça de aprimoramento e elevação da personalidade. Vários mitos sociais dos tempos modernos são utopias; mas nenhum dêles merece ainda o nome de paidéia. Para compreender o papel da metamorfose do cristianismo no processo da cultura moderna, não basta reconhecer-lhe o *status* de ideologia autônoma, de características utópicas: é preciso ter em mente que o cristianismo tradicional era uma utopia ética.

CAPÍTULO V

# METAMORFOSE DA CONSCIÊNCIA CRISTÃ E DO IDEAL HERÓICO NOS TEMPOS MODERNOS

## *A DESFIGURAÇÃO DA ASCESE CRISTÃ E O RECUO DA ÉTICA TRANSCENDENTE*

Podemos agora invadir o centro do nosso tema: a caracterização da *atrofia* imposta aos etos genuìnamente cristão pela ascese puritana dos tempos modernos. Como vimos, o espírito do cristianismo autêntico se formou, já em São Paulo, pelo alijamento da concepção gnóstica da existência. A gnose partia da idéia de uma *perfeição* originária do homem, perfeição momentâneamente prisioneira das fôrças do Mal, e que a intervenção divina resgatará. O gnóstico *é* um puro (um cátaro); o sentido de sua existência, que é precisamente essa pureza *ab initio,* é um dado *natural.* O cristão, ao contrário *se torna puro:* sua existência é uma contínua retificação ética; logo, é *histórica,* e não natural. A perfeição originária está excluída pelo pecado original e, mais radicalmente ainda, pela imperfeição geral de tôda a Criação (homem inclusive) ante o Criador. O deus gnóstico é sobretudo um redentor; o deus cristão, revivescência de Jeová, é um redentor-*juiz.* Tanto a salvação do gnóstico quanto a instauração do paraíso na Terra, para os milenarismos, são favas contadas; mas a salvação cristã é condicional. Contra o conhecimento (gnosis) de um se ergue a simples fé (pístis) de outro, a certeza incertíssima da esperança. A *certitudo salutis* é uma certeza irracional, certeza da fé esperançosa, e não o objeto de um

conhecimento seguro. Ao eticizar o ideal de vida, o cristianismo não se limitou — como os vários credos orientais seus concorrentes — a responder às angústias do fim da Antiguidade com uma solução soteriológica; o *cristianismo tentou responder à angústia inscrevendo a perspectiva da salvação na capacidade de agüentar a própria angústia.*

Entretanto, em sua forma pura, êsse ideal de convívio ético com a angústia (que Kierkegaard tanto repisaria na nossa era), êsse ideal paulino do "temor e tremor", é de uma severidade sôbre-humana... de implementação tão árdua quanto a *apathia*, a estóica libertação das paixões. Acentuando a doutrina da predestinação, da insondabilidade dos desígnios de Deus quanto à sorte das almas, Calvino fêz reviver essa aspereza em tôda a sua intensidade. Conforme reparamos (na 3.ª seção do Capítulo II), os sucessores de Calvino, pressionados pela experiência pastoral, aliviaram o rigor psicológico da consciência cristã; o sucesso mundano obtido pela ética do trabalho passou a servir de índice da graça divina. A sobriedade diligente do puritano, de corta-caminho para a salvação dos "eleitos".

A conseqüência fundamental dessa metamorfose do calvinismo foi a *regnosticização*. Naturalmente, a psicologia do puritano estêve bem longe de suprimir a vivência da angústia; mas o *ideal* existencial do puritanismo substituiu a angústia ética de São Paulo pela auto-suficiência do "santo" sóbrio e trabalhador. O puritanismo retirou a *certitudo salutis* do terreno da experiência dialética da *fé* para reinseri-la no contexto unívoco da *certeza* gnóstica. A *certitudo salutis* se confundiu com a orgulhosa convicção dos eleitos. Com o puritano, emergiu a figura do gnóstico moderno.

Diversamente, porém, do gnóstico antigo e do cátaro medieval (albigense), o puritano deu ao seu senso de superioridade a forma bem cristã de uma ascese intramundana. Nesse sentido, sua ética do trabalho foi uma encarnação e uma recrudescência da vocação básica da religiosidade cristã: o paradoxo da rejeição *ativista* do mundo. A teoria dos "sinais" mundanos da graça foi um "compromisso"; mas não baniu da memória calvinista o dogma da transcendência absoluta do Criador — que foi, como sabemos, a pedra de toque da ambivalência cristã ante a realidade mundana e o esteio teológico da materialização do desprêzo do mundo em esfôrço

para dominá-lo e modificá-lo. Já a gnose antiga — helenização radical do cristianismo, segundo Harnack — desconhecia a experiência paradoxal da fé no Deus transcendente e na criação contingente.

Vemos assim que o puritanismo não consistiu numa simples substituição do etos cristão pela atitude gnóstica, mas numa guinada muito mais original (de onde a sua modernização): *êle enxertou a atitude gnóstica no corpo do comportamento tipicamente cristão que era a ascese intramundana.* Foi isso que permitiu a Weber encarar o etos puritano como apogeu de um *continuum,* a tradição judeu-cristã, sociològicamente identificada pela prática da ascese intramundana. Contudo, na medida em que o puritanismo não representou apenas um relançamento paroxístico da ascese intramundana, mas, igualmente, uma reorientação gnosticizante dessa mesma ascese, é preciso completar a investigação *sociológica* de Weber pela análise teológico-filosófica de um Rudolf Bultmann ou de um Eric Voegelin, análise cujos eixos são a distinção entre a visão gnóstica e a visão cristã da existência (Bultmann) e a detecção da renascença da gnose na Idade Moderna (Voegelin).

Do ponto de vista do antigo ideal cristão, a auto-suficiência neognóstica do puritano não é senão ímpia presunção, orgulho satânico — *superbia.* Històricamente, aliás, o puritanismo, movimento eminentemente *sectário* no sentido de Troeltsch, primou pela intolerância. Seu proselitismo e sua apologética ganharam freqüentemente a forma da truculenta militância que Samuel Butler, falando dos presbiterianos, descreve em *Hudibras* (1663-78):

> *... that stubborn Crew*
> *of Errant Saints, whom all men grant*
> *To be the true Church Militant;*
> *Such as do build their Faith upon*
> *The holy text of Pike and Gun,*
> *Decide all Controversies by*
> *Infallible Artillery,*
> *And prove their Doctrine Orthodox*
> *By Apostolick Blows and Knocks.*

E o lado mais sombrio dessa agressividade — as primeiras modernas caças às feiticeiras — faz pensar na argúcia da-

quele terrível reparo de Pascal: *"jamais on ne fait le mal si pleinement et si gaiement que quand on le fait par conscience"*.

O que, porém, é importante para o nosso exame é apenas o fato de que *a "superbia" puritana, enquanto suporte psicológico do ativismo moderno, parece ter quebrado* — ao deslocar o impulso eticizante e caritativo do cristianismo — *a própria energia religiosa do espírito ocidental.* Com o puritanismo, o comportamento regido pela crença em valôres absolutos começa a recuar ante os modelos de conduta "racionalizados", isto é, governados por critérios pragmáticos. A gnose puritana lançou a religiosidade do Ocidente numa paralisia característica. Seu primeiro — e decisivo — exemplo histórico foi precisamente a adaptação do calvinismo ao espírito do capitalismo — primeira grande "rendição" de uma ética religiosa ao império do agir instrumental. Ressacralizando a auto-suficiência gnóstica, o puritanismo amputou o etos cristão da angústia, da humildade e da solicitude; mas tudo se passou — e se passa ainda — como se a vítima dessa mutilação tivesse encontrado uma vingança na esterilidade religiosa do Ocidente moderno, na sua carência de impulsos religiosos dotados de presença autônoma no seio da cultura. É possível que o enxêrto da gnose na ascese intramundana tenha lesado gravemente não só o cristianismo clássico, a paidéia da angústia e da caridade, mas a própria personalidade religiosa do Ocidente.

Seria no entanto errôneo ver na *superbia* puritana uma inovação absoluta na mentalidade ocidental; até certo ponto, ela foi preparada pela antropolatria humanística, não na forma crítica e madura do "ideal heróico" delineado na Renascença clássica, mas na modalidade impura da *virtù* desenfreada e do louvor amoral do ego voluntarista. A propósito da físico-matemática de Galileu — *forma mentis* do intelecto moderno — Scheler notou que ela pressupôs o prelúdio do nôvo sentimento da natureza desenvolvido no Renascimento, e mais marcado pela flama voluntarista do eros helênico do que pelo ânimo altruísta do ágape cristão (Essa observação de Scheler, seja dito de passagem, vale por um corretivo das teses dos neohegelianos da escola de Frankfurt que, como Max Horkheimer, querem opor à imagem mecânica e repressiva da *physis*, peculiar à ciência moderna, o hilo-

zoísmo da filosofia romântica da natureza, herdeira do panteísmo platônico da Renascença. A análise de Scheler destrói a possibilidade de tratar o hilozoísmo da tradição Bruno-Schelling como simples antítese da visão galineana da natureza).

Todavia, para o fim da Renascença e durante a crise correspondente, em arte, ao maneirismo, e, no plano religioso, à Reforma, o antropoteísmo voluntarista entrou em recesso; de modo que a auto-suficiência puritana — criptoantropólatra, a despeito de tôda a sua genuflexão ante o Senhor —significou uma recaída gnóstica bem saliente e individualizada. O resultado último dessa neognose seiscentista, fundamento espiritual dos tempos modernos, foi a irrupção no Ocidente de uma cultura destituída, não da fé na transcendência de Deus (dogma puritano entre todos), *mas sim do apêgo a qualquer princípio ético transcendente:* uma sociedade habitada por um tipo humano *sem participação autêntica numa ordem moral transegológica;* pois o reverso da auto-suficiência do puritano é a personalidade puramente apetitiva e egoística do homem moderno e contemporâneo.

A percepção disso não deriva de nenhum "desmascaramento" recente da ideologia puritana; trata-se de um produto explícito da psicologia barroca. Voegelin recorda que a investigação clássica das paixões humanas era um estudo sempre realizado, como na ética de Aristóteles, com vistas a uma ordenação da vida em função de um *summum bonum.* Ora, essa psicologia crítica contrasta claramente com o estilo *positivista* da psicologia de Hobbes (nisso talvez mais reveladora do que o neoestoicismo das *Passions de l'Ame de Descartes*). Para o *Leviathan,* a natureza genérica do homem deve ser estudada em têrmos de suas paixões; mas os *objetos* dessas paixões não são submetidos a nenhuma discriminação crítica. Hobbes analisa os apetites humanos sem discutir as suas metas — procedimento inconcebível na psicologia clássica ou cristã. Sua psicologia racionalista é solidária da desorientação ética da cultura moderna.

E qual é o painel que ela nos apresenta? Exatamente o da *superbia* puritana — menos a sua máscara soteriológica. O *Leviathan* é, como se sabe, uma apologia do Estado forte; mas êle o é porque, aos olhos de Hobbes,os homens são egoístas predatórios, e a ordem social precisa coibi-los, para

que haja paz e respeito mútuo. O mundo civil é um *bellum omnium contra omnes* — retrato fiel da concorrência capitalista — e por isso carece de um Leviatã que seja *king of all children of pride;* mas a guerra de todos contra todos prospera, porque ninguém pauta a sua vida por uma hierarquia de valôres, porque todos se querem saciar sem regra nem seleção. Se confiado a si mesmo, o *homo homini lupus* terminaria por eliminar seus semelhantes; mas êle o faria porque sua paixão-mor, seu telos existencial, é simplesmente *to outgo the next in felicity* e porque *passion aggravated by comparison is pride.* O homem de Hobbes é cheio do *amour propre* de La Rochefoucauld; daquele amor próprio que Rousseau (grande leitor de Hobbes) distinguirá enèrgicamente da verdadeira e sã estima de si mesmo, e que Santo Agostinho, ferindo o nervo do nosso tema, já chamara de *amor sui* negativo, contrário ao *amor dei* — ao amor positivo do que, ultrapassando nossos desejos e paixões, eleva e aperfeiçoa a nossa própria personalidade.

A conclusão política de Hobbes — a imprescindibilidade do Estado forte — foi com freqüência, e com razão, combatida. Não poucas vêzes, foi alegado que a sua premissa: a agressividade natural do homem, é falsa, não passando enfim de álibi para a justificação da autocracia. Entretanto, raramente veio à tona, nas discussões sôbre Hobbes, o fundo pròpriamente civilizacional da sua visão da natureza humana. Na verdade, o homem não "é" lôbo para o homem; êle se tornou *homini lupus,* e isso quando, na evolução da sociedade, os princípios éticos transcendentes caducaram. Nosso raciocínio aqui é *sociológico,* não moralista nem idealista. Por um lado, não estamos dizendo que o homem concreto do século XVII era, em si, moralmente pior que o cidadão da pólis ou o cristão medieval; estamos apenas afirmando que o quadro institucional em que êle se movia era desprovido de um elemento — um ideal formativo ético, transubjetivo — de relevância cultural irrecusável no contexto civilizacional precedente. Por outro lado tampouco insinuamos que a esterilização ou ausência de princípios éticos transcendentes na cultura moderna tenha por fonte exclusiva ou mesmo principal uma alteração da religiosidade *in abstracto,* isto é, sem tôda uma rêde de condicionamentos infra-estruturais; sugerimos tão-só que a perda de vitalidade cultural das éticas trans-

cendentes (conseqüência de muitas causas, e não só, é claro, ideológicas) modificou a substância da paidéia ocidental.

Desde Locke, a contestação do autocratismo de Hobbes foi apanágio do empirismo inglês. Para Hume, por exemplo, o govêrno forte é dispensável, porque o homem obedece, ordinàriamente, a certas regras de moral, *antes* mesmo de sujeitar-se ao comando do Estado. Entretanto, se perguntarmos que regras morais são essas, verificaremos que não são mais do que "conveniências", transformadas em imperativos éticos pela simples aprovação da sociedade; em si, essas "máximas de prudência" absolutamente não são morais. A ética de Hume, declaradamente subjetivista, deságua no relativismo e no irracionalismo: as regras morais são obrigatórias porque assim se convencionou, não em virtude de motivos racionalmente determináveis. A razão não serve para enunciar criticamente o conteúdo de um *summum bonum,* mas para descobrir como o homem pode alcançar o que deseja. *"Reason is and ought to be the slave of passions"*: essa frase de Hume revela quanto a cultura moderna "progressiva" se afastara da tradição clássico-cristã; sentencia o antiplatonismo radical — a repulsa a todo transcendentalismo ético — da civilização burguesa saída da gnose puritana; *reduz a razão de íntima dos valôres absolutos a mera instrumentalidade;* numa palavra, submete a Razão, protagonista da análise filosófica, ao império *microrracional* da racionalização, onde os *meios* e veículos são todos "racionais" (porque pragmáticos), sem que jamais os *fins* venham a ser objeto de avaliação crítica.

Dêste modo, entre Hobbes e Hume existe, como quer J. Plamenatz, uma semelhança fundamental; o liberalismo iluminista do segundo e o autocratismo do primeiro descendem da mesma psicologia positivista: da mesma lacuna axiológica. Atrás de Hume, naturalmente, estava a própria base do empirismo e do liberalismo: Locke. Em seu famoso *Essay Concerning Human Understanding* (1690), a norma ética já não possui nenhuma objetividade racional; é apenas o produto, lábil e mutável da *"law of opinion or reputation"*; ou seja, um mero *subjetivismo coletivo.* É precisamente sôbre êsse subjetivismo ético que Locke pretende erguer seu liberalismo: a *Letter Concerning Toleration* advoga a liberdade de consciência, como os dissidentes puritanos — mas não porque o espírito heterodoxo poderia estar com a verdade, e sim por-

que a convicção é algo irredutìvelmente subjetivo, e que, portanto, não pode ser forçado de fora.

Num livro admiràvelmente lúcido, *Politics and Vision*, Sheldon Wolin repara que o liberalismo de Locke realiza a conversão da consciência individual em *interêsse* individual. Locke transfere a consciência do campo da fé para o terreno concreto dos desejos e cálculos do *homo oeconomicus*. Ora, para o puritano, a fôrça da consciência é algo *interior*, capaz de sobreviver a tôdas as injúrias da fortuna. Unindo o julgamento moral aos interêsses, Locke o subordinou aos frágeis alicerces do *status* e da riqueza, abrindo assim caminho ao conformismo da ética utilitarista.

Mas a fortaleza interior da consciência puritana provém de uma última reverberação da moral transcendente, da psicologia axiológica pré-hobbesiana. É certo que, como vimos, o puritanismo, injetando o vírus gnóstico na ascese cristã, parece ter esterilizado a espiritualidade religiosa do Ocidente, e em conseqüência, minado o poder de inspiração e de contenção das éticas transcendentes na cultura moderna; mas êsse processo não impediu, é claro, que, ao nível da sua consciência, o puritano contemplasse a fôrça do julgamento pessoal como emanação de uma verdade objetiva: a mensagem das Escrituras. Nesse sentido, o puritano, embora portador do agente da subjetivação da moral, ainda conhecia uma ética transcendente. Liqüidando as conexões da consciência com a verdade externa, o empirismo completou a demolição da ética iniciada na psicologia do *Leviathan*.

Correlato do caducar das éticas transcendentes é a evolução do conceito da divindade. O iluminismo sepultou o Deus puritano, o Deus *personalizado* de Abraão, interlocutor irado ou magnânimo da consciência cristã estigmatizada pela Queda. Em seu lugar, entronizou-se um Ser Supremo discretíssimo, incapaz de meter o nariz nos negócios humanos — o deus incolor do deísmo, reduzido a puro denominador comum de tôdas as religiões e a mero princípio da ordem cósmica. De Bolingbroke e Pope a Voltaire e Lessing, o *deísmo emasculou o forte significado ético do monoteísmo cristão* e transformou Deus numa noção imanentista. Naturalmente, o deísmo foi bastante estimulado pelo autoritarismo das religiões estabelecidas e pela sua imagem repressiva de um Senhor de quem Voltaire diria que

*Il nous donna des coeurs coupables*
*Pour avoir droit de nous punir.*

No curso da Idade Moderna, na religião como no resto, a tradição se havia tornado tirânica; o Jeová pessoal, um déspota arbitrário e vingativo. Contra êle, o deísmo apresentou um deus ameno e racional, "relojoeiro do universo", guardião da harmonia profunda do cosmos (Leibniz). *À la longue,* esquecido de tôda transcendência, o relojoeiro passou a confundir-se com o relógio. Deus virou sinônimo da racionalidade do mundo, na prestigiosa versão de um devoto rosacruz, de Isaac Newton. O *theos en o logos* do Evangelho segundo São João — a cúpula Deus = Razão — encantava os que, com J. Ch. Edelmann, saudaram o *siècle de lumière* proclamando a "divindade da Razão"; aquela mesma que Robespierre, deísta escrupuloso, fará com que se cultue em 1793. Ora, do ponto de vista da autoridade tradicional da ética religiosa, êsse Logos divino é, na expressão de Paul Hazard, o Deus cristão, vítima de *impeachment* ... Já Bonald comparara o Deus do deísmo ao monarca do constitucionalismo da Restauração: ambos são soberanos "sem vontade e ação, sem presença nem realidade". Porém, com os seus podêres, se dissiparam também os da ética religiosa ocidental.

No último têrço do século XVIII, o utilitarismo realizará a síntese dos dois gloriosos frutos do vendaval gnóstico: agressividade natural do homem apetitivo, consciência moral degradada e conformista. Segundo Bentham, *the boundless range of human desires,* combinado com a escassez dos bens, leva inevitàvelmente à rivalidade e à agressão — ao nosso conhecido *bellum omnium contra omnes* causado pela invejosa fome de satisfações amorais. E de acôrdo com a *Deontologia* do papa do utilitarismo, o interêsse do indivíduo, isto é, dos seus apetites, o conduz a compromissos com seus rivais e, por isso, o *keep well with public opinion.* A esclarecida e desenvolta consciência liberal entra em concubinato com o pior conformismo. Bentham redigiu certa vez um projeto de reforma penitenciária: uma prisão circular, que permitisse aos guardiães, colocados no centro, controlar todos os "hóspedes" ao mesmo tempo. Sabendo-se constantemente vigiados, os prisioneiros se comportariam bem ... Wolin observa que, se pusermos a *public opinion* de Bentham — neta

da *law of opinion* de Locke — no lugar dos guardiães, obteremos uma imagem fiel — se bem que pouco encorajadora . . . — da sociedade utilitarista.

Não foi à toa que Adam Smith, fundador da economia clássica, subscreveu a ética conformista do utilitarismo. A "moral" utilitarista é o escoamento sintético da maneira sombria (Hobbes) e da maneira sorridente (Locke) de um mesmo rosto cultural: a fisionomia desorientada que a gnose puritana legou, em seu refluxo, à civilização dos tempos modernos. Mas, em última análise, no contexto do ocaso das éticas transcendentes, o otimismo antropológico, pseudomoral subjetivista, nunca chegou a sobrepujar verdadeiramente o tôrvo retrato do homem-lôbo. A apologia do *bon sauvage* (que não é, como A. Lovejoy ensinou, uma tese de Rousseau, e sim um mito iluminista), a concepção shaftesburyana de um contrato social fundado na simpatia foram idealizações bem menos persuasivas do que as imagens de crua competição recorrentes de Hobbes a Bentham. A linha forte do pensamento moderno nesse domínio reside menos nas teorias da bondade natural do que na *Fable of the Bees* (1723) de Bernard de Mandeville. Aí se reconhece (contra Shaftesbury) que a sociedade não repousa nos sentimentos altruístas, e sim na perseguição do interêsse; mas, ao mesmo tempo, se diz (contra Hobbes) que o egoísmo individual, em vez de obstar o proveito público, é fonte de progresso e de prosperidade. *Private vices, public benefits*: a fórmula de Mandeville, precursora da hegeliana "astúcia da razão", fixou o núcleo da filosofia social burguesa, amoral por definição, visto que constrói seu otimismo sôbre a própria selva apetitiva descrita no *Leviathan*. A guerra dos homens entre si, que constituía para Hobbes o estado *natural*, acabou confundida com a própria natureza da existência *social*.

Alarmados pelo vácuo axiológico dessa cultura an-ética, poderosas mentes críticas como Rousseau e Kant deram tôda a ênfase, contra o *laisser aller* utilitarista, ao senso *antinatural* do *dever*. No entanto, do nosso ângulo de análise, o vício essencial da ética moderna, a razão de ser de seu vazio axiológico, *não é tanto o eudemonismo* — a conjunção do ético com o agradável, tão verberada por Kant — *quanto a desqualificação do impulso eudemonista em seguida ao ocaso das escalas transcendentes de valôres* que haviam, numa longa

tradição, recusado a legitimação da sociedade às paixões inferiores do bicho homem. Nessa perspectiva, o veto de Kant ao casamento do agradável com o moral é mais uma decorrência da degeneração do conceito *cultural* do agradável do que uma refutação absoluta do eudemonismo; finalmente, o alvo real dos ataques de Kant era o eudemonismo do empirismo utilitarista, não o da *Ética Nicomaquéia:* é preciso interpretar a *Crítica da Razão Prática* no contexto da cultura moderna. Uma das notas típicas dêsse contexto foi o enfraquecimento dos princípios éticos transcendentes por meio da sabotagem progressiva de todos os modos de atuação social regidos por valôres absolutos — ou religiosos. Racionalismo seiscentista e empirismo *éclairé* — Descartes e Hobbes, Locke e Hume — foram instrumentos da mesma e unitária demolição iluminista dos resíduos da religiosidade ocidental desfigurada pela gnose puritana — demolição cujos efeitos nos mergulham até hoje na maior perplexidade. *El sueño de la razón produce monstruos,* reza a legenda de uma célebre gravura de um contemporâneo de Bentham e Adam Smith — Goya. "A sua insônia também", parece acrescentar nossa era em crise, herdeira da idade moderna.

## *A "ASTÚCIA DA RACIONALIZAÇÃO" E A CORROSÃO DO IDEAL CLÁSSICO NOS COSTUMES E NA ARTE (1500-1800)*

De acôrdo com o que nos foi dado ver no Capítulo I, o *ideal heróico,* que inspirou a pintura clássica do "Cinquecento", constituiu uma síntese do humanismo renascentista e da moral cristã, ainda inafetada pela gnosticização puritana. Essa paidéia clássico-heróica tomou corpo, como principal complexo formativo do homem ocidental, no breve florescimento da Alta Renascença, mas perdurou, embora debilitada, até o fim da "idade humanística", na aurora da Revolução Industrial e da era contemporânea. Na primeira seção do Capítulo II, constatamos que o seu declínio se deveu às transformações sofridas pela dinâmica do quadro institucional das sociedades ocidentais que lideraram, a partir de 1600, a Europa moderna — transformações que se consubstanciaram na hegemonia do modêlo de ação social governado por critérios

instrumentais sôbre os modelos regidos por valôres absolutos (processo de racionalização). Em seguida, procuramos descrever o principal suporte concreto da racionalização da vida: o etos puritano, bem como a modificação capital por êle imposta à ascese cristã de tipo tradicional e o vazio axiológico que sucedeu, nas sociedades ocidentais, a essa desfiguração da ética cristã.

Aos nossos protestos contra quaisquer interpretações idealistas do estudo da paidéia ocidental e da incidência que nela teve o etos puritano, vale a pena acrescentar que estamos perfeitamente lembrados de que a gnose calvinista não foi a *única* forma religiosa adotada pela Europa moderna, nem mesmo pela burguesia capitalista, nem sequer nos países em que o calvinismo preponderou. A ascese puritana foi apenas a forma extrema e, por assim dizer, idealtípica, de um processo bem mais amplo e heterogêneo: o *breakdown* do ideal cristão clássico enquanto fôrça viva na cultura ocidental, a sua capitulação *geral* ante a a-paidéia capitalista, intimamente alheia a todo código de valôres absolutos. O que se pode afirmar é que os países de forte presença calvinista *assumiram* a evolução do mundo moderno e o desdobramento do capitalismo, enquanto os outros sofreram mais do que assumiram êsses mesmos fenômenos, de que foram, em vários pontos, simples caudatários. Holanda, Suíça, Inglaterra, foram as áreas "avançadas" da racionalização; Itália, Espanha e Portugal, Áustria, Bélgica e os atuais países do Leste de cultura ocidental foram retardatários, enquanto a França e certas regiões da Alemanha se situavam numa posição intermediária.

No curso de nossa investigação, deparamos com um problema cronológico: se o crepúsculo do ideal herético se deve à "racionalização" lançada no século XVII, por que é que êle só ocorreu em tôrno de 1800 ? Porque, verificamos nós, a racionalização não consistiu numa supressão abrupta das esferas institucionais dirigidas por valôres absolutos, e sim numa discreta "sabotagem" tendente a convertê-las em dimensões culturais *de facto* racionalizadas, conquanto *de jure* ainda "interativas" (Habermas), ainda inspiradas por valôres não-instrumentais. A racionalização tomou a forma de uma insidiosa infiltração; de uma "quinta coluna" ideológica.

No começo da terceira seção do Capítulo II, mostramos de que modo essa infiltração operou no interior do calvinismo, ajustando-o singularmente bem aos imperativos da conduta capitalista. Uma vez consumada a fusão de soteriologia calvinista e apologia da ascese capitalista, da moral da poupança e do trabalho impessoal e organizado, pode-se dizer, parodiando a conhecida noção hegeliana de List der Vernunft (astúcia da razão), que uma espécie de "astúcia da racionalização" entrou em jôgo: a ética calvinista, conscientemente identificada com a ação *wertrational* de Weber (agir regido por valôres religiosos, absolutos), passou a contribuir, na prática, como legitimação do impulso de acumulação capitalista, para a extensão hegemônica da ação *zweckrational* — do agir instrumental.

A hipótese de uma "astúcia da racionalização" explicaria notadamente porque a burguesia, crescentemente alheada da crença em valôres absolutos de moldes tradicionais (v. B. Groethuysen, *Origines de l'Esprit Bourgeois en France)*, conduziu, não obstante, durante longo tempo, uma série de reajustamentos socioculturais por meio de formas ideológicas *híbridas*, nas quais o racionalismo, virtualmente secularizante se conjuga, ou se justapõe, a ideologias ardorosamente religiosas, ainda que impregnadas de afinidades eletivas com o etos secular. A coabitação de método cartesiano e impulso místico na metafísica de Spinoza é um exemplo dêsse hibridismo nos círculos da burguesia "avançada" do século XVII; a coexistência de Aufklärung e pietismo na Alemanha ilustra o mesmo fenômeno no Setecentos. L. Mittner sublinhou as convergências que se estabeleceram entre as duas correntes, a filosófica e a religiosa: humanitarismo e aprêço pela razão crítica, nos iluministas, corresponderam ao ânimo filadélfico e amor à liberdade de consciência, nos pietistas. Um tema tìpicamente "esclarecido" como o da razão liberadora e luminosa, imortalizada na cena coral dos prisioneiros no *Fidelio* de Beethoven, desde cedo transcendeu a área pròpriamente iluminista para penetrar nas elucubrações religiosas; êle tanto está no Livro II do *Paradise Lost*

> *So (...) thou, Celestial Light,*
> *Shine inward, and the mind through all her powers*
> *Irradiate;*

e no platonismo de Cambridge (para o qual *Reason* era *the candle of the Lord)* quanto na fotofilia maçônica, inspiradora de Mozart e do liberalismo da época da Revolução.

Sustentáculo dêsse hibridismo ideológico foi o tipo mesmo da classe que assumira o capitalismo mercantil anterior à civilização da máquina: a *velha burguesia,* que Werner Sombart distinguiu com tanta nitidez do industrial rockefelleriano, animador do alto capitalismo. Antes da Revolução Industrial, o burguês da Idade Moderna, por mais apetite de ganho, espírito de cálculo e de iniciativa que demonstrasse, por mais sòbriamente que vivesse, ainda se situava bem longe do ânimo plenamente fáustico do empresário industrialista. O ideal mais característico do negociante dos séculos XVII e XVIII continuava a ser a plácida independência do rentista, não raro seduzido pela quietude do retiro campestre. Em lugar da concomitância instituída pelos barões da indústria do Oitocentos entre sua vida privada, freqüentemente faustosa, marcada pelo consumo de prestígio descrito por Veblen, e o ascetismo austeríssimo da sua conduta na emprêsa — onde reinava a mais obsessiva parcimônia —, o burguês "tradicional" contemplava com gôsto as perspectivas de aristocratização completa da existência; uma vez fortuna feita, o rentista evitava até mesmo especular ou investir. Para êle, a riqueza ainda não era um fim em si mesmo, mas um meio de vida ou (como vimos) um sinal de salvação. A falta de amplitude dos negócios predominava, aliás, até nas grandes associações da capital: a Companhia das Índias Orientais, por exemplo, esmerava-se em obter o máximo de lucro realizando um mínimo de negócios. A persistência de uma clientela "feudal", estável e fiel, desestimulava a dinamização das transações, já de si desencorajada pela estrutura da indústria e do comércio, ainda subordinados ao consumo, e não ao ímpeto autônomo da produção em série que *cria* o seu próprio consumo. Um grande desinterêsse pela inovação tecnológica vinha completar êsse quadro. O empresário estático, candidato a *rentier,* mal percebia o incremento de produção e, portanto, de lucro, que as máquinas lhe trariam; quanto ao Estado, ainda não reduzido ao papel (que lhe caberá na era vitoriana) de polícia a serviço do capital, coibia muitas vêzes a mecanização em nome da proteção aos trabalhadores. Colbert julgava os inventores de máquinas "inimigos do trabalho" . . . Não admira

que, nesse tipo burguês de transição, a consciência- interêsse coabitasse constantemente com o senso dos "instintos vitais" (Sombart) — com orientações comportamentais estranhas aos critérios do agir instrumental.

Só com a Revolução Industrial é que, *grosso modo,* as formas ideológicas se tornam puramente "burguesas", i. é., puramente racionalizadas, ao mesmo tempo em que a cultura das "classes médias" prevalece sôbre os padrões de gôsto e de conduta aristocráticos. A frase de Talleyrand: "quem não viveu antes da Revolução não sabe o que é a felicidade" denota a repressividade dos novos hábitos das elites, da vida cinzenta e prosaica dos patriarcas barbudos de grave roupa escura, cujas escapadas libidinosas (Londres vitoriana: 8.000 bordéis) eram cuidadosamente camufladas pela *pruderie* oitocentista. O *bonheur* da nostalgia de Talleyrand é o *plaisir* legitimado das elites hedonísticas do Setecentos; sua Revolução-fronteira é antes o predomínio da sociedade urbano-industrial do que o processo político detonado em 89. O *Ancien Régime* que êle evoca era sobretudo um estilo de existência.

Todavia, o aburguesamento das elites não oferece nenhuma correspondência têrmo a têrmo com a implantação efetiva, em larga escala, da sociedade industrial. Eric Hobsbawm *(The Age of Revolution)* chamou a atenção para o fato de que, até o meio do século, a Revolução Industrial ainda é (salvo na Inglaterra) muito mais um horizonte do que uma realidade. A Revolução de 89 é um fenômeno paralelo à, e não derivado da, industrialização. De resto, ela não foi absolutamente — apesar da forte circulação dêsse clichê — uma "revolução burguesa", no sentido de uma tomada de posse do comando político por uma burguesia empresarial. Existia, é claro, uma considerável *bourgeoisie d'affaires,* mas a sua falta de hábitos em matéria de iniciativa política (semelhante à da "burguesia nacional" brasileira, analisada por Luciano Martins e Fernando H. Cardoso) fêz com que ela só assumisse o poder no bôjo das insurreições plebéias, da massa *sans-culotte* de Paris — motivadas por crises econômicas conjunturais (no conjunto, a situação econômica do país era *boa)* e deflagradas no contexto de um enfraquecimento da autoridade central para que havia contribuído decisivamente a nobreza de serviço dos "parlamentos" judiciários. Ao mesmo tempo, *as camadas superiores do campesinato,* pondo fim ao

regime senhorial, consumavam a mais importante realização social da Revolução, passando desde então a bloquear as tendências urbanas a radicalizá-las (1793). Na ótima fórmula de Barrington Moore *(Social Origins of Dictatorship and Democracy)*, "foram os *sans-culottes* que fizeram a Revolução burguesa; foram os camponeses que decidiram até onde ela podia ir". Por outro lado, a eliminação de uma classe senhorial pré-capitalista — e não, como a inglêsa, constituindo um empresariado rural moderno — veio a ser uma premissa favorável ao capitalismo (embora pouco dinâmico) e à democracia parlamentar (embora frustra) na primeira sociedade francesa pós-revolucionária, aquela que dura até 1870-80, e em que os burgueses *conquérants* de Balzac e Zola dão o tom. Como se vê, o afastamento das antigas classes privilegiadas (clero e nobreza) não é nenhum produto da industrialização; o etos burguês que domina a partir de 1800 ainda é largamente pré-fabril.

*Só no Oitocentos é que os impulsos religiosos e, principalmente, soteriológicos, ou assumem uma coloração nitidamente "ideológica"* no sentido pejorativo — com a espiritualidade exangue e beata de Saint-Sulpice; do neogótico vitoriano; das peregrinações *larmoyantes* tipo Lourdes e Fátima; com o missionarismo evangelista, excelente introdução conformista às virtudes do trabalho alienado; numa palavra: com os múltiplos avatares do "ópio do povo" em tôda a sua glória — *ou se deslocam para o terreno das idéias profanas,* de ambições científicas, como os vários socialismos.

Desde o século XVIII, aliás, a religiosidade dissidente ganhou consciência da situação irônica a que a condenava a "astúcia da racionalização", expondo cada vez mais o etos religioso ao hedonismo oculto ou manifesto da cultura secularizada. Para John Wesley, o fundador do metodismo, "a religião deve trazer necessàriamente a eficiência na produção e a frugalidade no consumo", e logo, o enriquecimento dos fiéis; infelizmente, lamentava-se o bravo missionário, "à medida que a riqueza aumenta, aumenta igualmente o amor do mundo sob tôdas as suas formas" — e com isso perece o espírito da religião. Wesley confessa assim que o metodista, puritano na era benthamita, observava muito imperfeitamente o antigo ascetismo calvinista. O calvinismo seiscentista fôra uma ética afim do *habitus* capitalista; o metodismo já é uma

ética simplesmente a serviço da poupança, pronta a dissipar-se tão logo obtida a fortuna; e enquanto esta, dama sabidamente caprichosa, demorava a chegar, o metodismo moldava as massas anglo-saxônicas para a disciplina repressiva do trabalho industrial... *Com o rebaixamento final da religiosidade confessa a pára-choque ou clorofórmio aplicado à exploração social, os movimentos soteriológicos emigraram para a margem das filosofias secularizadas.* Aí, o utopismo socialista não tardará a ser suplantado pelo catastrofismo messiânico de Marx, grande denunciador do "ópio do povo" religioso.

Em *Ideologia e Utopia,* Mannheim distingue a utopia social-comunista e seu tipo acabado, o marxismo, da mentalidade quiliástica, alegando que a projeção futurista do socialismo, a sua imagem de um reino da liberdade e da justiça como produto de um desdobramento histórico, se opõe tanto à sacralização conservadora do *hic et nunc* quanto ao instantaneísmo das utopias quiliásticas, cuja experiência básica é a "expectativa tensa" do Advento, e não a paciente confiança numa redenção mediada pelo processo histórico. Estamos prontos a reconhecer a marca do evolucionismo hegeliano no pensamento de Marx e a impossibilidade de julgá-lo um simples avatar profano dos milenarismos; mas é impossível não ver que o seu evolucionismo está qualificado pelo *eschaton* da revolução, e que esta desempenha, na teoria marxista, o mesmo papel de corte temporal absoluto — o começo de uma história *radicalmente* diversa da anterior — que os motivos apocalíticos nas especulações quiliásticas. E se a "expectativa tensa" não é a dominante única na psicologia do militante marxista, é porque ela se conjuga com os impulsos mais sóbrios da ascese intramundana do partido revolucionário — não porque o marxismo não contenha traços importantes de soteriologia milenarista. O dito antiquiliástico "o movimento é tudo, a meta, nada" é de fato marxista; mas não foi Marx, e sim o *revisionista* Bernstein quem o assinou...

O *brassage* social e demográfico da Revolução Industrial terminou por liquidar os focos de sobrevivência do etos não-burguês, do etos que, apesar de "infiltrado", preservara as entranhas do agir não-instrumental enquanto regra de vida e fonte de comportamento. Todo o século XVIII havia sido, a êsse propósito, uma época de conversão definitiva dos es-

tratos superiores pré-burgueses ao hedonismo utilitarista, avêsso a tôda ética transcendente. O espírito rococó, que precede e prepara a severidade iluminista do tardo Setecentos, representara a rigor o último compromisso entre o etos aristocrático, "desfuncionalizado" desde o fim do feudalismo, e o *way of life* da burguesia: no rococó, o etos aristocrático abandonou definitivamente o *élan* de transfiguração heróica da existência, ao passo que o etos burguês sacrificou pela última vez — antes da dessublimação contemporânea — ao hedonismo refinado de uma *leisure class* pré-capitalista.

É claro que essa simbiose final — dentro da "idade humanística" — dos estratos superiores de estirpe cultural diversa foi grandemente facilitada pela heterogeneização da classe nobre que abrangia, em 1700, segmentos inteiros de extração burguesa: basta lembrar a renovação da aristocracia inglêsa (que, sob os Stuarts, estava longe de contar integralmente com ancestrais normandos) ou da francesa, em cujo seio se desenvolvera uma *noblesse de robe* — uma nobreza de serviço logo evoluída para o desafio das prerrogativas da Coroa — de origem plebéia. Mas o *honnête homme* do século de Luís XIV, burguês rentista de cultura humanística, se limitava a filtrar ou moderar os traços culturais da aristocracia cortesã; os costumes desta e do clero ainda se sobrepunham ao etos plebeu. O *Bourgeois Gentilhomme* de Molière mostra a que ponto o burguês tinha consciência do seu pôsto — médio — na hierarquia dos *mores*. Não sòmente a Paris de La Bruyère era *le singe de la cour* como o burguês barroco era "um macaco em seu galho": polido pelos *salons*, admirador da tragédia clássica e da *peinture d'histoire*, êle se comportava como tributário da nobreza e das suas maneiras ainda "heróicas". O *honnête homme* ainda estava muito longe do burguês do tempo da Rainha Ana, seguro e convicto — como se vê no *Spectator* e no *Tatler* de Steele de Addison — da superioridade do *tiers état* sôbre a classe fidalga.

Mas aí está: as maneiras "heróicas" da burguesia eram tanto mais *clássicas*, tanto mais estilizadas e enobrecidas, quanto imitadas de uma classe domesticada, amputada de qualquer função social verdadeiramente útil — e tanto mais ciumenta do seu *status*, conforme nos revela a mania das *préséances* dos personagens de Saint-Simon. Num dos seus

mais belos estudos, *La Cour et la Ville"*, Erich Auerbach assinala que o parasitismo comum da nobreza e da *robe* — da alta magistratura burguesa em fuga aberta à atuação econômica produtiva — serviu de substrato à fusão de nobres e burgueses num mesmo etos classicizante, tão opostos aos arroubos barroquistas (ainda ligados à nobreza altiva da Fronda) quanto ao realismo. A paidéia clássica exalada pela arte do *Siècle d'Or* era, em sua estilização da vida, a materialização ético-estética do obscurecimento do funcional e do concreto anelado por uma *leisure class* meio nobre, meio burguesa, mas uniformemente estática, parasitária e ornamental, e por isso, refratária à visão realística da existência.

A análise de Auerbach faz pensar na "aristocratização" da alta burguesia italiana, primeira cliente da retórica e da arte do humanismo renascentista. O papel da França como centro de irradiação cultural entre 1660 e 1750 e a evolução socioeconômica dos seus estratos superiores, análoga à das altas classes italianas da Renascença, ajuda a compreender como e porque o ideal heróico, transfiguração da existência, pôde converter-se em ponte cultural entre o século XVI e o século XVIII. Contudo, o ideal heróico da Renascença não era só estilização evasionista. Seu impulso transfigurador não valia só como máscara nietzscheana das misérias da existência, mas também como encarnação da megalopsiquia antiga, reencontrada por uma síntese única de exaltação humanística e *self-control* cristão — síntese essa com que a Renascença madura depurara o voluntarismo amoral da *virtù* sem recair na prostração espiritual do ocaso do mundo gótico. Por isso é que o ideal clássico-heróico pôde vigorar como energia educativa, como paidéia.

Da sua versão seiscentista — o ideal clássico do *honnête homme*, contemporâneo do gnóstico puritano — seria arriscado dizer o mesmo. *Na educação do "honnête homme", a estilização heróica parece perder seu fundo ético* — o que não pode admirar, visto que ela é paralela à mutilação da religiosidade cristã pelo etos afim da a-paidéia capitalista e do seu utilitarismo amoral. A sobrevivência do ideal heróico é, assim, uma meia ilusão: o etos humanístico só subsistiu vulnerado em partes vitais. A ética humanista que chega a 1800 já é apenas um fantasma: um pretexto literário para estudos antiquários, antissèticamente empreendidos pelo século anti-he-

róico da prudência e da pudicícia burguesas. *Não um humanismo de formação, mas sim um humanismo de consumo* — a ex-paidéia de consumo de uma cultura repressiva, enfim afirmada em seu poder. Nietzsche se deu por ponto de honra o desmascaramento dessa farsa: a piedosa, inofensiva educação "humanística".

Ao fazer o registro das cumplicidades com que a racionalização contou no plano das idéias ético-religiosas, topamos com a origem remota da falsa sobrevivência do ideal heróico. Uma frase de Auerbach sôbre a viragem decisiva — o século XVII — a epigrafou de modo insuperável: falando dos devotos hipócritas censores de *Tartuffe*, Auerbach diz que êles viviam num "mundo que havia cessado de ser cristão; pois não era mais um mundo de cristãos pecadores, mas um mundo não-cristão". Ninguém saberia situar melhor a nossa pesquisa; pois ela não sugere que o Ocidente pré-moderno era habitado por homens em si melhores; porém, simplesmente, que, então, a sociedade ainda dispunha de padrões culturais *vivos* contrários ao rebaixamento do nível ético da existência humana.

A história da arte ilustra excelentemente a falsificação progressiva do etos heróico forjado na Renascença. A própria síntese clássica havia sido de uma precariedade extrema, por motivos fàcilmente recapituláveis. Em primeiro lugar, o estilo da Renascença se formou, sociològicamente, dentro de um progressivo afastamento da cultura popular. Para Arnold Hauser *(Social History of Art)*, a arte renascentista foi decididamente o produto de uma cultura de elite. Um dos sinais mais ostensivos dêsse fenômeno foi a personalização da criação artística — a proliferação de autores fortemente individualizados, em contraste com os "mestres" anônimos das obras medievais. Mas, embora o culto do gênio tenha surgido nessa época (tal como se manifesta no "caso" Michelangelo, p. ex.), o reconhecimento da individualidade do artista não é, em si, nenhuma peculiaridade da Renascença; Cf. Lévi-Strauss a localiza tranqüilamente em culturas "primitivas", e Robert Lowie já advertira há tempos contra o êrro de supor que, nessas sociedades, o indivíduo "desapareça" no grupo. O verdadeiro sintoma do "desgarramento" da criação artísti-

ca do Renascimento, do seu desprender-se do tecido da cultura *compacta* (ou seja, daquela cultura em que, como na Idade Média, os padrões culturais das classes altas ainda compartilhavam substancialmente das coordenadas de tradição e de gôsto das camadas populares), é menos a individualização da autoria do que o *recuo dos simbolismos coletivos em proveito das mitopoéticas "individuais"*.

A partir da Renascença, o artista representa situações simbólicas tênues ou indiretamente ligadas às crenças ou ao folclore da sociedade em seu conjunto; e mesmo quando representa a moeda comum mitopoética, tende a desviar o significado de seus elementos em relação ao cânon tradicional de interpretação mítica. É claro que a nova importância do veio mitológico antigo na arte renascentista contribuiu para estimular o surgimento de mitopoéticas idiossincráticas, na medida em que a decifração do material lendário greco-romano não repousava num consenso tão amplo e popular quanto o que assistia a iconografia cristã. De modo que a inteligência das obras da síntese clássica, aspirante à fusão do antigo com o cristão, ficava restrita a círculos sociais bem menos vastos do que o público medieval. A arte do "Cinquecento" também visava a uma edificação, mas, à diferença da sua predecessora, o seu *docet fabula* requeria um nível especial de instrução. A aguda preocupação pedagógica do Renascimento espelhava, nesse como em outros aspectos, a consciência da necessidade de *divulgação* do etos humanista — prisioneiro de suas origens elitistas. Mestres "revolucionários" como Vittorino da Feltre ou Guarino de Verona sabiam que a vitalidade da moral humanista dependia de uma "conversão dos gentios" por assim dizer doméstica: de uma irradiação democrática.

Em segundo lugar, a síntese clássica não rendeu efeitos idênticos nos principais ramos da produção artística. A substância moral que vivifica a arte de Michelangelo e Rafael não atua, no mesmo grau, na poesia refinada, mas pouco sangüínea, do petrarquismo de Bembo. De maneira geral, a lírica cinqüecentista é urbanamente impessoal e improblemática (R. Scrivano); seu patos não tem sequer aquela crepitação de energias emocionais que pulsa sob a contenção da tragédia clássica barroca. Corre-se a tentação de dizer que a literatura clássica italiana não gerou, no plano da figuração dos senti-

mentos humanos, algo equivalente àquela vária diferenciação do corpo no espaço lograda pelo *contraposto* na plástica de então. Diversidade e complexidade psicológica só virão com os grandes poetas maneiristas (della Casa, Tasso), em detrimento, porém, do equilíbbrio inerente ao ideal clássico.

Essa limitação do horizonte moral também prevalece na narrativa. De Sanctis pôde figurar o mundo de Ariosto como um universo sem fôrça de gravidade ética, centro do acontecer despido de todo perfil moral; e de fato a rarefação do teor sério-problemático no *Orlando* se salienta imediatamente quando se pensa no *récit* de Rabelais, estofado de reflexão crítica. Nas letras da Península, a idealização clássica sacrificou muitas vêzes a seiva e o relêvo dramático da experiência humana em veste estética. Não foi por acaso que, afora a comédia de Maquiavel, o estilo clássico não frutificou no teatro. A profundidade de Michelangelo, a vivacidade de Rafael só têm correspondência em Shakespeare: mas Shakespeare é não-clássico, tanto pelo vigoroso fundo popular do seu teatro (comparável ao do *Gargantua*) quanto pelo dilematismo intenso da visão do mundo em seu estilo maduro, de *Hamlet* a *The Winter's Tale* — dilematismo onde o hausto sintético da Renascença se dissolve, como no último Michelangelo, em aporias maneiristas. Na literatura e na especulação filosófica, a síntese clássica do Alto Renascimento manifestou pouca vitalidade.

A estreiteza de sua base social e o acanhamento ético de sua produção intelectual permitem compreender porque o humanismo estético da segunda Renascença ficou tão longe da penetração e do poder de galvanização pública da Reforma. Mesmo sem considerar as diferenças entre a situação da Itália e a dos povos "nórdicos", é forçoso constatar que os novos movimentos religiosos — exceto, precisamente, o humanismo cristão, braço teológico do ideal clássico — exibiam um *drive* existencial muito mais intenso, que, no ritmo acelerado dos processos de desintegração cultural característicos da época, os credenciava muito melhor para uma difusão vertical. J. Huizinga *(O Problema do Renascimento)* denunciou no pensamento renascimental seu alheamento à vivência altruística do senso de responsabilidade coletiva. Contra essa censura, pode-se alegar que o ideal heróico procurou justamente apri-

morar a *virtù* no sentido de uma ética social; no entanto, é impossível negar que a produtividade do humanismo nesse campo se revelou bastante fraca e inconvincente. Do ponto de vista do relançamento da ética social, o humanismo foi um período de imobilismo — imobilismo de resto coincidente com a estagnação econômica que predominou nos séculos XIV e XV. Ora, êsse *baixo índice de "existencialidade"* do etos heróico foi, certamente, a grande causa da sua efemeridade.

Desde o maneirismo, a sobrevivência do espírito clássico é afetada de inautenticidade. Na grande plástica maneirista, que surge, em Pontormo e Rosso, independentemente do estilo tardio de Michelangelo e se prolonga, com êle, com Tintoretto e com El Greco, até o meio e o fim do século XVI, a antenticidade da expressão espiritual exige a violentação do cânon clássico, a quebra da simetria, da proporção e da ordem planimétrica. O espaço pictórico se torna "expressionista": a *idea* se retira do mundo, rebelde à clássica aspiração de síntese do ideal e do físico. Os afrescos das cinco cenas da Paixão, executados por Pontormo na Cartuxa del Galluzzo, ao lado de Florença (1522-25), constituem o primeiro ciclo de um universo espectral, habitado por longas silhuetas incorpóreas, e imerso na mais "gótica" religiosidade.

Em seu magistral e pioneiro estudo sôbre o maneirismo como estilo anticlássico, Walter Friedlaender insinua que o verticalismo característico da pintura "mundana" de Parmigianino — protótipo do maneirismo cortesão de Bronzino, dos holandeses e da escola de Fontainebleau — descende do estilo religioso dos florentinos Pontormo e Rosso. Êste último estava em Roma nos anos imediatamente anteriores ao terrível saque de 1527, e lá teria influído diretamente, com seu "cubismo" dramático, fraturador do espaço renascentista, e suas figuras extraordinàriamente alongadas, sôbre o jovem pintor de Parma. A mediação do gravador Caraglio (a quem a crítico luso-brasileira atribui tradicionalmente a ereção de uma das obras mais penetrantes do século . . .), que trabalhou para ambos os artistas, foi provàvelmente uma das chaves principais na transição do maneirismo espiritual para o estilo decorativo da *maniera* internacional.

Por causa dessa "desespiritualização" do maneirismo, Arnold Hauser propôs que se substitua a equação de Friedlaender — maneirismo = anticlassicismo *religioso* — por uma

fórmula mais ampla: maneirismo = senso da alienação existencial contemporânea das crises que sucederam à Renascença. Nesse contexto mais largo, o maneirismo oscila da ruptura expressionista do padrão clássico à acentuação acadêmica, *disfuncional*, dos próprios elementos da gramática clássica (círculo de Vasari, Salviati, arquitetura de Palladio, etc.). Em qualquer dos casos, o equilíbrio funcional da síntese clássica, *signo do etos heróico*, desaparece.

Entretanto, é no barroco que a erosão do ideal heróico e da sua linguagem — o estilo clássico, avança de forma irreversível. Do ponto de vista da sua episteme visual, a arte maneirista ainda partilha o solo renascentista; o maneirismo ainda é um "estilo do plano" (Wölfflin); por mais que se esmere em sabotar sua lógica interna, êle ainda respira a atmosfera da Renascença: *do "disegno" antropocêntrico, do espaço colocado sob a lei da figura;* maneirismo e classicismo são inimigos íntimos. Ora, o barroco passará dessa "arte do homem", moldura comum da Renascença e da *maniera*, para uma *arte do mundo*. Significativamente, é então que surge a paisagem autônoma, despida, como em Ruysdael, da função oficial de servir de quadro para personagens obrigatórios ou investida, como em Poussin, de uma dignidade compositiva ostensivamente desproporcional à das figuras — duas direções em que nem mesmo o refinado paisagismo flamengo ou vêneto da Renascença (Memling, Elsheimer, Bellini, Giorgione, Lotto, etc.) ou do maneirismo (Bruegel, Bassano) se aventurara.

A episteme visual barroca não é, como a do bloco Renascença/maneirismo, uma visão háptica, e sim *ótica;* nem foi à toa que essa *visão ótica da arte do mundo* encontrou seu ápice no pincel de Velásquez, pintor-mor da pouco humanista Espanha. O espaço cósmico da pintura barroca, como a estatuária aberta ao mundo ambiente de Bernini, está para o espaço antropocêntrico da Renascença e da *maniera* assim como a exaltação humanista do espírito humano para o sóbrio cógito de Descartes, que nivela o homem à extensão do cosmos ou ao universo impessoal da *pensée*. O chamado "classicismo" do Seiscentos não é nenhuma exceção a essa índole geral do barroco. A composição planimétrica de Poussin é apenas uma fachada para um espaço tão *profundo* e tão cósmico quanto o de Rubens, Velásquez, Rembrandt ou Vermeer.

A citação de Rubens ou Bernini faz lembrar que essa visão do ótico, êsse espaço da profundidade, operou muitas vêzes no sentido daquela transfiguração mitológica costumeiramente associada ao ideal heróico. Porém, mesmo o barroco nobre, o barroco pomposo e cortesão, obedeceu sòmente em parte aos imperativos da plásica heróica. Um dêsses imperativos era, conforme vimos, a *majestas*: a interposição de uma distância clássica entre os personagens divinos ou semidivinos e a órbita intransfigurada do espectador. A *Madona Sistina* de Rafael, obra-prima da teofania estética renascentista, é a expressão perfeita de uma representação a um só tempo humanizada e augusta, natural e hierática, comunicativa e majestosa, da divindade e do seu *entourage*. O emocionalismo do barroco enfraqueceu desde cedo — desde a pintura direta e patética de Lodovico Carracci em Bolonha, de Cerano, na Lombardia, de Cigoli, em Florença e, — *last but not least*, de Caravaggio em Roma — a heroicidade das figuras sagradas, quebrando a distância clássica por meio de vários artifícios de aproximação "participante" do espectador. Em geral, o ilusionismo, o "efectismo", barrocos, atuando contra a distância clássica, comprometeram a verdadeira majestade heróica.

Além do mais, o naturalismo, enquanto antônimo de idealização dos tipos humanos, nunca se ausenta por completo dêsse estilo. Êle pode ser mais evidente em Caravaggio ou Rembrandt do que em Rubens, Bernini ou Poussin, mas nem por isso deixa de marcar o barroco classicista: nos rafaelismos que Aníbal Carracci *(salone* no Palazzo Farnese, Roma) conjugou com estilemas venezianos, os traços de composição sobrepujam de muito o tratamento idealizante das figuras.

Debilitada, a idealização seiscentista declina às vêzes para a afetação, para a "espiritualidade" mecânica, como a das santas de olhar no céu de um certo período da pintura de Guido Reni, ou a candura adocicada das virgens de Murillo; outras vêzes, mergulha na ambigüidade, na plena indeterminação entre o espiritual e o terreníssimo. Spitzer não vacilou em colocar a arte barroca sob a égide do *verbum caro factum* — do mistério da Encarnação; mas a verdade é que o barroco roçou com regularidade tanto o simplesmente carnal quanto o Encarnado. Grande parte da arte sacra da época autoriza realmente aquela reflexão do Président de Brosses

diante da Santa Teresa em êxtase de Bernini: "Se isso é que é o amor divino, eu o conheço muito bem..."

Prova da precariedade da idealização heróica no barroco é a constância, no seiscentismo, de uma cisão das formas artísticas em gêneros "nobres" e gêneros populares. O conceito de pintura de *genre* é estranho à mente clássica. Há passagens deliberadamente "prosaicas" na obra de Rafael — p. ex., os personagens contemporâneos nas *stanze* do Vaticano —, mas elas constituem níveis ou degraus de acesso ao centro de uma visão global enobrecedora; nunca, áreas autônomas de figuração "naturalista". A justaposição pura e simples de poética popularesca ou costumbrista é uma especialidade da arte barroca, não menos visível na literatura (Cervantes, Quevedo, Molière); e é fácil ver quanto essa dicotomia é, em seu princípio mesmo, alheia ao unitarismo da síntese clássica. Essa *regionalização* do heróico precede imediatamente a sua esterilização definitiva; a escassez de boa épica no princípio e no meio do século coincide com a vitalidade do estilo médio (isto é, não sublime) da sátira e do poema herói-cômico, que servirá de ponte entre o tardo barroco (Dryden) e o rococó (Pope).

A ética experimenta o mesmo declive dissociador. O livro de bom-viver clássico — o *Cortegiano* de Castiglione — comparte a crença humanista na excelência, na nobreza intrínseca do homem: mas a etiquêta seiscentista já sabe que a elevação moral é um edifício superposto aos impulsos naturais; o "discreto" não se exprime; antes se controla. *O nobre já não é um aprimoramento do natural, e sim a sua negação* — freqüentemente, a sua máscara. A doutrina da dissimulação do jesuíta Gracián, príncipe dos moralistas-professôres de maneiras, atrairá a atenção de Nietzsche. O *larvatus prodeo* (dissimulado avanço) será o *motto* do pensamento cartesiano. A teoria da hipocrisia é uma invenção da psicologia do Seiscentos.

Desuniversalizada, desautentificada, que resta à transfiguração heróica? Resta-lhe o papel de distintivo social. Èticamente esvaziado, o etos heróico vira *privilégio*. Essa metamorfose transparece no destino da *festa*. Richard Alewyn, que se notabilizou como analista do espetáculo e da diversão na era barroca, repara que as festas profanas da Idade Média e da Renascença eram eminentemente públicas. No século

XVII, elas se refugiam da rua num edifício inédito: o *chateau* barroco, cujo coração é a sala de festas. Lá, isolada do povo, trocando o dia pela noite, uma classe se diverte: a nobreza cortesã. A sua superioridade social tende agora — processo tìpicamente moderno — a se tornar isolacionismo cultural. A existência fidalga é um universo espiritualmente diferente do das camadas populares; e nesse sentido, a hierarquização da sociedade se faz pouco a pouco muito mais pesada, muito mais crua, do que em épocas anteriores: pois a distância cultural "ontológica" se soma à assimetria das posições sociais. Para êsses *happy few*, cujas carruagens esbarram, de retôrno à casa, nos burgueses matinais que caminham rumo ao trabalho, para êsses detentores minoritários de um existir transfigurado e enobrecido, a festa é um hábito quase cotidiano: no calendário da côrte, os dias vermelhos são mais numerosos do que os comuns. Mas por trás dêsse ritmo, por trás dêsse frenesi, lateja o *horror vacui* do *homo barrocus* — o seu pânico diante da insignificação da vida, da banalidade do viver; do *nous sommes bien peu de chose* com que os apostrofam os Bossuet (e os Vieira); do esqueleto mal coberto pelo traje de gala; da tumba sob a pompa, sob êsses mil avatares do luxo e do esplendor em cujo cascatear iridescente Jean Rousset enxergou uma parte da alma barroca.

O estilo barroco nos parece, hoje, menos uma absolutização de antagonismos, uma contínua exibição de antíteses, do que um grandioso esfôrço de unificação e de síntese exercido sôbre as polarizações dilaceradoras do maneirismo, crise do equilíbrio renascentista. O barroco é sem dúvida íntimo do dualismo e da tensão, mas seu telos é sempre uma *concordia discors*, uma enérgica solução de contrários; o barroco *parte* de oposições, mas *chega* à sua conciliação. O que acabamos de vislumbrar, perseguindo as etapas do declínio do ideal heróico na arte da "idade humanística", não leva de modo algum a negar a vocação sintética do barroco — leva apenas a concluir que a síntese barroca é profundamente diversa da síntese clássica, isto é, daquele tipo de configuração estética insuflado pelo ideal heróico em sua plenitude.

Nem é possível esquecer que, com tôda a erosão a que submeteu a forma pura do ideal heróico, o barroco representa, em seu conjunto, o derradeiro grande surto *europeu* de transfiguração anagógica — de elevação educativa — da arte

ocidental. O patos barroco ainda está comprometido com a dignificação transfiguradora da experiência humana, *e isso a despeito do eclipse da idealização* clássica: basta pensar na nobreza do trivial, na aristocratização do *common people*, que se desprende do caravaggismo religioso, das parábolas e retratos de Rembrandt, dos anões de Velásquez ou das cenas domésticas de Vermeer. Até mesmo nos tipos cômicos, como o *loco cuerdo* de Cervantes e seu escudeiro, incide uma luz enobrecedora. No barroco, a nova Europa, a Europa dos Estados nacionais, contemporânea dos primeiros impactos sistemáticos da racionalização, reconheceu o último sôpro de uma *paidéia* estética; e foi exatamente êsse transfiguracionalismo que o hedonismo rococó aboliu.

Apesar de muito mais nacionalmente diversificado do que o maneirismo (último estilo europeu *homogêneo)*, o barroco ainda se apresentou como estilo europeu unitário, senão uniforme. É que a vontade de transfiguração heróica da arte barroca não foi, como tampouco a religiosidade seiscentista, uma simples fumaça "ideológica", acobertadora do etos instrumental-burguês: foi, a um só tempo, um compromisso com a racionalização (donde as várias mutilações do ideal heróico) e um grandioso espasmo final da tradição — da vivência dos valôres absolutos. Nesse bifrontismo histórico, essencialmente ambivalente (o barroco é o espírito moderno vestido à antiga, ou alma antiga num corpo já moderno?), está o cerne da *concordia discors*, do tenaz ânimo de síntese que a define. As transfigurações meramente "ideológicas" só virão, conforme se viu, na era industrial, uma vez encerrada a "idade humanística". A superposição parcial da idade humanística (1500-1800) e tempos modernos (1600-) revela precisamente a sobrevivência relativa, dentro do império da racionalização, de uma espiritualidade progressiva ajustada ao etos instrumental — mas nem por isso menos autônoma em suas origens e em sua primeira (seiscentista) irradiação.

Esquemàticamente, o reflexo do ideal heróico na plástica renascentista oferecia como características principais: *a)* o recurso sistemático a um revestimento clássico-mitológico das situações humanas; *b*) a transfiguração enobrecedora dos personagens e cenários; *c*) a interposição de uma distância majestosa entre os personagens e o espectador; *d*) a obediência ao modo *háptico* de visualização (por oposição ao ótico):

à arte da figura (ou do homem) e não do mundo; *e*) a síntese de idealização e naturalidade, de espiritualização e realismo; *f*) a existência de uma clientela aristocrática, formada de elites essencialmente pré-"burguesas" no sentido moderno da expressão. Levando em conta êsses seis aspectos, a diferenciação histórica do ideal clássico nos grandes estilos da cultura figurativa do Ocidente, entre 1500 e 1800, pode ser resumida no seguinte painel (atribuindo-se o sinal positivo à ocorrência de cada uma das características, e o negativo, à sua não ocorrência). Ver quadro-painel ao lado, pág. 128.

O painel põe em evidência, entre outros dados: 1.º, a posição do romantismo como pólo oposto ao classicismo da Renascença — o que é natural, visto que o romantismo já se situa fora do arco da idade humanística; 2.º, a diferença das margens de diferença entre, de um lado, o maneirismo, e de outro, o barroco, em relação ao estilo clássico — a fisionomia geral do maneirismo fica bem mais perto da Renascença do que do barroco — o que confirma o caráter *moderno* da arte seiscentista (arte da Idade Moderna) e a separação entre ela e o bloco pré-moderno (antigo, medieval e renascentista): e 3.º, o esfôrço de restauração clássica do último têrço do século XVIII — o estilo neoclássico de David — que se salienta especialmente em contraste com o rococó; êste apresenta apenas um e meio pontos de convergência com a arte do Alto Renascimento, enquanto o neoclássico exibe três.

No entanto, a "restauração" neoclássica, embora buscando cancelar a revogação, operada pelo rococó, do impulso de transfiguração heróica, e embora reacionàriamente orientada por módulos hápticos de figuração visual (influência do relêvo antigo) sem subordiná-los, como Poussin, ao império do espaço ótico e da composição em profundidade, não conseguiu libertar-se inteiramente da herança barroca. A retórica túrgida do *Juramento dos Horácios* de David rompeu com o lânguido erotismo rococó; mas sua própria natureza de plástica *engagée*, de arte ideològicamente mobilizante e revolucionária, impediu que a re-heroicização da cena figurativa seguisse o caminho de um retôrno à distância clássica. A idealização neoclássica dos atores e do cenário permaneceu rígida e artificial — em franca oposição à idealização *natural* da Renascença — e a composição crescentemente aburguesada do público no fim do "Setecentos" limitou a vigência efetiva

| | ALTA RENASCENÇA | MANEIRISMO | BARROCO | ROCOCÓ | NEO-CLÁSSICO | ROMANTISMO |
|---|---|---|---|---|---|---|
| a) revestimento mitológico | + | + | + | + | + | − |
| *b)* transfiguração enobrecedora | + | + | + | − | + | − |
| *c)* distância clássica (majestas) | + | + | − | − | − | − |
| *d)* visualização háptica | + | + | − | − | + | − |
| *e)* síntese idealização/natural | + | − | − | − | − | − |
| *f)* público aristocrático | + | + | + | (misto) | − | − |

dessa oratória mitológica. Como Friedrich Antal mostrou, o estilo de David, austero e militante às vésperas da Revolução, se tornou amaneirado e decorativo no refluxo conservador do diretório e do Império — um *pendant* da escultura açucarada de Canova. O neoclassicismo revolucionário virou a primeira "arte acadêmica" no sentido contemporâneo; arte esclerosada, que só na morbidez meio clássica, meio romântica de Prudhon e de Ingres se salvará da esterilidade completa. Canto de cisne do ideal heróico na plástica ocidental, o neoclassicismo davidiano foi um equívoco efêmero — e um bêco sem saída estilístico. As verdadeiras fôrças criadoras do período neoclássico (1770-1820) estão fora do seu âmbito: elas se chamam Goya, Constable ou Géricault.

O último resultado da dissolução do ideal heróico na plástica ocidental (mas não se esqueça que, com certas alterações, poderíamos ter focalizado igualmente a literatura ou a música) no estilo romântico se confunde com aquela marginalização cultural da arte sobrevinda na era industrial, e contra a qual continuou a combater, depois do romantismo, o que podemos chamar "tradição da arte moderna". Assim, a liqüidação final do complexo expressivo formado na esquina histórica da Renascença, essa dilatação da cultura tradicional do Ocidente às vésperas de seu eclipse, desaguou na problemática mais característica da estética moderna: o divórcio entre a arte e as fôrças culturais dominantes, o seu exílio do núcleo da civilização. *A partir do romantismo, os grandes estilos ocidentais pertencem à oposição;* sua mensagem básica é sempre um veto à cultura prevalecente, de que êles são produtos contraditórios e acusadores.

CAPÍTULO VI

# GENEALOGIA DA SOLIDÃO

## *A EROSÃO DA CONDUTA INTERATIVA SOB A INFLUÊNCIA DA GNOSE MODERNA*

No decorrer de nosso breve estudo sôbre as causas do declínio da paidéia heróica, deparamos com um fenômeno da mais alta importância: *a crise de valôres da cultura ocidental moderna,* prolongada e intensificada nos dias atuais. Por isso, ao explicar o enfraquecimento da paidéia heróica, nosso principal esfôrço consistiu em esboçar uma articulação lógica entre o processo de racionalização — eixo das transformações do quadro institucional do Ocidente na Idade Moderna — e o *conteúdo* da ética religiosa ocidental, ou seja, da ascese cristã. Recorremos a Weber para caracterizar tanto o processo de racionalização quanto os aspectos sociológicos do ascetismo cristão, mas tivemos que apelar para a análise teológica para demonstrar que: 1.º, a recrudescência *moderna* da ascese cristã, a partir do século XVII, foi uma atitude religiosa essencialmente diversa do etos cristão genuíno e tradicional; e 2.º, essa alteração do cristianismo precedeu o eclipse — dentro do qual ainda vivemos — da ética religiosa no mundo ocidental, com conseqüências que nos inspiram a maior perplexidade quanto ao equilíbrio espiritual do homem contemporâneo.

Esperemos que nossa tentativa de sublinhar a influência — por presença ou por falta — de determinada axiologia religiosa na consolidação do processo racionalizador e da paralisia por êle imposta à paidéia ocidental, aos ideais formativos gerados por éticas transcendentes, não seja tomada por

escamoteação idealista dos fatôres concorrentes de natureza infra-estrutural. De acôrdo com a noção de afinidades eletivas entre a superestrutura ideológica e a sua base, a corrosão do etos cristão por uma religiosidade afinada com o comportamento socio-econômico de talhe capitalista não é nenhuma hipótese idealista, e sim requisito necessário da tendência histórica do período; e de acôrdo com a mesma concepção das relações entre o reino das idéias e a infra-estrutura social, êsse nôvo tipo de religiosidade aparece como preâmbulo igualmente necessário de um vácuo religioso — já que o ânimo capitalista, identificado com o império do agir instrumental, pôs *necessàriamente* em causa os comportamentos que, como as éticas religiosas, se regem por valôres absolutos, não-instrumentais. Daí nossa investigação não poder ser confundida nem com qualquer advocacia de um pretenso primado dos "fatôres espirituais" na causação social, nem com um debate "puramente" moral sôbre o conteúdo ético de dadas atitudes religiosas (cristianismo tradicional, gnose, puritanismo moderno) e de certas condutas profanas (utilitarismo); pois nosso tema não foi a discussão da validez intrínseca das implicações éticas da *imago dei* de cada segmento histórico (Ocidente tradicional, século XVII, civilização benthamita), mas antes a discussão da *função sociológica* de cada *imago dei*, enquanto foco de condutas suscetíveis de orientar, num ou noutro sentido, a dinâmica do quadro institucional da sociedade.

Talvez êsse *caveat* contra eventuais interpretações idealistas se fortaleça por meio de uma rememoração sintética do papel que é possível atribuir ao que chamamos de "gnose moderna" na revisão da teoria da racionalização feita por J. Habermas.

O ponto de partida de Habermas é uma idéia de Marcuse (exposta no ensaio *Industrialization and Capitalism in the work of M. Weber)*, segundo a qual a racionalização descrita por Weber como destino da cultura ocidental encobre uma estrutura de dominação social. A expansão da racionalidade instrumental, tema weberiano acolhido pelos marxistas "ocidentais" desde *História e Consciência de Classe*, é domínio da natureza e do homem; e como tal, a retórica da racionalização é ideologia; a racionalização de Weber é também

"racionalização" em sentido psicanalítico, nota Habermas: cobertura para impulsos "censurados" de interêsses agressivos.

Havíamos constatado (na seção 1 do Capítulo II) que, a um certo momento da história do Ocidente, o reino do "trabalho" passa a pressionar o conjunto do quadro institucional da sociedade com vistas a uma adaptação ao modo de ação social predominante na esfera econômica — o agir instrumental. Pois bem: Habermas afirma que, quando se dá êsse fenômeno (historicamente coincidente com a implantação do capitalismo), a *legitimação* do quadro institucional *e da estrutura de domínio nêle inscrita* passa a ancorar *diretamente* no sistema de trabalho social; passa a ser legitimada "por baixo", isto é, prescindindo da mediação das esferas institucionais "interativas", regidas por valôres não-instrumentais (entre os quais se salientam os valôres religiosos).

Mas a evolução proposta por Habermas contém uma premissa: a de que as esferas interativas tenham sido pouco resistentes aos assaltos da racionalização, ou seja, do agir instrumental imperialístico. Em outras palavras, o postulado da vitória da razão instrumental enquanto telos da cultura é a *vulnerabilidade* das condutas interativas e da sua principal seiva — a têmpera religiosa do Ocidente. Ora, essa têmpera — a ascese cristã — sofreu na Idade Moderna uma inflexão desfiguradora, a partir da qual se pode objetivamente afirmar que, como foco *autônomo* de criação cultural, a religiosidade européia se esterilizou. Aí vemos, portanto, onde se insere o fenômeno que chamamos de "gnose moderna" na teoria post-weberiana da racionalização.

Parece inteiramente supérfluo advertir que essa metamorfose da religiosidade ocidental não é absolutamente considerada, idealisticamente, como a causa do processo de racionalização identificado com a cultura moderna, mas apenas como *uma* das suas condições necessárias. Tanto assim que a descaracterização da ascese cristã tradicional é inconcebível fora das transformações do quadro social europeu no meio milênio dos séculos XII-XVII, marcado pelo surgimento e consolidação de uma nova economia urbana (nova, em relação ao mundo antigo, pré-feudal) e de novos níveis de densidade demográfica. O ressecamento da eticidade cristã como

padrão cultural ativo foi uma *failure of nerve* sobrevinda após longa *pressão ambiental.*

Antes mesmo do período expansionista que se situa entre o renascimento das cidades e o lançamento da moderna acumulação capitalista, entre o grande surto do monasticismo ocidental e o florescimento do puritanismo e da Companhia de Jesus, entre o estilo românico e o barroco, ou entre as Cruzadas e a Guerra dos Trinta Anos, o exercício da ética cristã já se defrontara com ponderáveis obstáculos sociais. Troeltsch mostrou que a prática efetiva do ideal de caridade se tornou problemática tão logo a fé cristã extravasou das pequenas comunidades rurais da Galiléia, onde a solidariedade caritativa soava muito "natural", num meio social e profissionalmente homogêneo. Essa "operacionalidade" do cristianismo evangélico desaparece desde a fase paulina, quando a Igreja, tornando-se realmente *católica,* penetrou num espaço social incomparàvelmente mais complexo. Nesse nôvo contexto sociológico, a ética cristã assumiu uma significação fortemente *anti*natural, e o exercício *(askesis)* purista da *vita christiana* — a eticidade intransigente, infensa aos vários compromissos em que consentia a moral eclasiástica — teve que refugiar-se nos conventos; a existência plenamente religiosa foi forçada a sair do mundo.

Na segunda Idade Média, a imbricação entre Igreja e civilização, entre fé e ordem mundana, levará o cristianismo a *graduar* a existência da virtude. Troeltsch acentuou que a doutrina social da Igreja *antiga* adotara a concepção estóica de um contraste entre a lei natural (reinterpretada em sentido cristão) e o direito positivo, reflexo da sociedade iníqua. Já o pensamento escolástico, comparando *tôda* a ordem natural (direito natural e direito positivo) com a ordem sobrenatural da Graça, tendia a conceber uma *continuidade* entre o *status quo* social, o *jus naturalis* e a *civitas dei* dos homens em estado de graça. Essa teoria do *continuum* ético, apresentando a virtude perfeita como um *grau* supremo na escala do comportamento, dotava a escolástica de uma ética compreensiva, abrangendo tanto a moral precária do homem comum (do *homme moyen sensuel)* quanto a virtude superlativa do asceta monástico; e via na última uma *atualização* aprimoradora das potencialidades do gênero humano em matéria de *vita christiana.* Semelhante visão gradualista explica a fortuna do

aristotelismo — filosofia do ato e da potência, do germe e do fruto — no período escolástico: a ética do cristianismo gótico funde a teoria aristotélica do desenvolvimento da substância (no caso, o indivíduo moral) com o tema platônico da elevação purificadora. A virtude que se prepara para a graça é uma enteléquia aspirante à contemplação beatífica do *agathon*, do sumo Bem.

Até certo ponto, contudo, êsse gradualismo ético representa a revogação da antiga tensão entre a existência cristã e o *way of the world;* pois o *continuum* não deixa de convalidar — ainda que como puro germe do bem — o ritmo amoral da ordem mundana. Não foi por acaso que essa nova doutrina floresceu imediatamente antes do processo movido pela Reforma contra a lassidão ética da cristandade. Em lugar da virtual complacência da moral graduada, Lutero e Calvino restaurarão a severidade do antigo dualismo entre natureza e virtude, entre viver ético e inclinação natural. Mesmo a reforma intracatólica do humanismo cristão repudiará um dos pilares do gradualismo: a idéia de uma "classe" de virtuosos — os religiosos — encarregada de atualizar o potencial ético da comunidade. Contra essa especialização do ético é que Erasmo dirigiria o seu célebre *"monachatus non est pietas"*.

Porém, apesar de tôdas as lacunas e compromissos que a Igreja universalizada e mundanizada impôs ao estrito ideal cristão, a maior parte da Idade Média se caracterizou pela vigência de condições sociais *grosso modo* compatíveis com a prática da caridade e do amor ao próximo. Von Martin assinalou quanto a economia natural, largamente subsistente nesse período, facilitava a obediência aos imperativos solidaristas da moral cristã. Ora, até o advento da produção comercial sistemática — da produção do mercado — a economia natural predominou; até então, as condições sociais ratificaram a separação aristotélica (H. Freyer) entre o mundo do *oikos* — da economia doméstica, ou da economia comunitária vista *"sub specie domus* — e a "crematística", esfera da circulação, em que os fisiocratas e Adam Smith localizariam a substância do econômico. Numa página do começo do *Capital*, Marx afirma que, na Idade Média, "as relações sociais das pessoas em seu trabalho se manifestam como relações pessoais próprias, sem disfarçar-se de relações sociais entre as coisas, entre os produtos do seu trabalho". Em síntese (e

por mais que as infrações fôssem pelo menos tão numerosas quanto as observâncias), o *"amor ao próximo" foi longo tempo facilitado e encorajado pelo fato de que o "próximo" o era efetivamente, tanto no plano social quanto no cultural.*

Só com a expansão da indústria têxtil, já no outono da Idade Média, é que as diferenças de fortuna se ampliam teratològicamente; e serão necessários mais três séculos para que se institucionalize o divórcio cultural entre as elites e o povo. Se pintado como uma estrutura totalmente harmônica, idìlicamente isenta de conflitos e tensões, o famoso "organicismo" da sociedade medieval não passa de piedosa reconstrução romântica; mas se se compara a estratificação dessa sociedade às distâncias e antagonismos entre classes e subclasses que se manifestam desde o século XIV até hoje, então o organicismo medieval recobra uma boa parte de significado. Não a caridade em si, mas o seu *habitat* sociológico adequado foi, então, muito mais consistente do que na infância e na maturidade da economia de mercado e da civilização "fáustica".

No Capítulo III, tivemos ocasião de lançar rápido olhar ao turbilhão demográfico e social em que foram gerados os movimentos milenaristas do fim da Idade Média e da Renascença. A constância dessas sectarizações quiliásticas é um signo eloqüente da transformação acelerada por que vinha passando o fundo sociológico da ascese cristã tradicional. A rarefação dos estímulos sociológicos à eticidade cristã coincidiu com ampla reemergência de motivos gnósticos, alimentados tanto pela maior fluidez da estrutura social quanto pela necessidade de sobrevivência de vários grupos, vítimas da evolução traumatizante dos modos e das relações de produção. Nessa perspectiva, a paidéia heróica elaborada na Alta Renascença foi uma *tentativa de cristianização da atmosfera gnosticizante de exaltação do homem e do indivíduo;* o etos clássico-heróico busca enquadrar a vitalidade paragnóstica da *virtù* na moldura da eticidade cristã, sob a égide de uma Igreja que se proclama depositária da cultura profana e guardiã humanística do universo secular.

Mas a gnose moderna, convertendo-se à orientação intramundana da religiosidade ocidental, prevaleceu sôbre a eticidade que, no ideal heróico, tentara assimilá-la. Pois a gnose moderna possuía, em relação ao quadro social dos tem-

pos modernos, uma adaptabilidade bem superior à da velha moral cristã, nostálgica da sociedade "orgânica" e da economia natural. Com o que, consumou-se a vulnerabilização das condutas interativas ante o avanço da razão instrumental; o recuo dos comportamentos regidos por valôres absolutos dotados de irradiação própria frente à marcha batida do agir técnico, vocacionalmente irreligioso. A esclerose da mola ética do espírito cristão minou as esferas não-instrumentais do sistema institucional do Ocidente; por conseguinte, ela contribuiu para a implantação de legitimações de domínio diretamente ligadas ao reino do "trabalho", isto é, ao império puramente pragmático do agir instrumental.

## *PAPEL, EXPECTATIVA SOCIAL E RACIONALIZAÇÃO DA CULTURA*

É possível descrever essa vulnerabilização das condutas não-instrumentais com o auxílio dos conceitos sociológicos de *papel* e de *expectativa social*. Do ponto de vista sociológico, os indivíduos, membros da sociedade *(socii)*, se definem pelas várias *posições* que ocupam, ou seja, pelos vários pontos ou locais por êles ocupados no sistema de coordenadas das relações sociais. Cada posição, por sua vez, se circunscreve relacionalmente; se localiza em relação às *demais* posições por ela implicadas. Assim, a posição de X, como pai, se define relativamente a seus familiares; como funcionário, relativamente a seus chefes, colegas e subordinados: como eleitor, às autoridades, líderes partidários, correligionários, etc. Os *socii* ocupam, dêste modo, todo um campo de posições (tanto mais complexo quanto mais diferenciada fôr a sociedade em que vivem) e que comporta simultâneamente — segundo uma conhecida distinção de Ralph Linton — posições *atribuídas* irrespectivamente à ação pessoal dos indivíduos (p. ex., a posição "eleitor" num regime de sufrágio universal e de voto obrigatório) e posições *adquiridas* ou conquistadas.

Mas as posições não são impunemente ocupadas elos *socii*. Desde Durkheim, a sociologia assinala o fato de que X, ao atuar como pai, funcionário, eleitor, etc., depara com uma soma de *requisitos impostos* pela sociedade. É que esta sempre faz determinanadas reivindicações aos ocupantes de po-

sições. A partir de *The Study of Man* (1936) de Linton,, a moderna teoria sociológica batizou essas exigências da sociedade aos portadores de posições de *papéis (roles)*. A cada segmento dos campos de posições ocupados pelos *socii* corresponde um feixe de papéis — um *role set* (Robert K. Merton).

Os papéis não representam o comportamento real dos indivíduos, e sim as *expectativas* sociais de conduta — o seu comportamento *normativo*, fixado pela sociedade. Além disso essas expectitivas podem ser conflitantes. Conflitos podem ocorrer no interior de um mesmo papel (*intra-role conflict*), como, p. ex., no caso de médicos assalariados, divididos entre seus deveres para com os clientes e suas *perfomances* administrativas, ou de professôres pressionados a um só tempo pelas aspirações dos alunos e pelas preferências eventualmente opostas da direção do estabelecimento de ensino. Podem suceder entre dois ou mais papéis (*inter-role conflict*), como entre o comportamento de X *qua* espôso e *qua* profissional. Ou, finalmente, podem acontecer entre portadores de posições diversas, como entre patrões e empregados. Adaptando outro conceito de Merton, Ralf Dahrendorf *(in Homo Sociologicus)* acrescenta que os papéis estabelecem relações entre os ocupantes de posições e um ou mais *grupos de referência*, isto é, de círculos de pessoas que determinam as expectativas de comportamento peculiares a cada posição, premiando ou punindo os indivíduos conforme se aproximem ou se afastem, em sua atuação efetiva, do conteúdo dos respectivos papéis.

Como normas de conduta, os papéis implicam três modalidades de expectativas sociais (Dahrendorf): obrigatórias, preferenciais e permissivas. As primeiras são eminentemente coercitivas, e acarretam sanções severas e definidas, em caso de descumprimento da norma. As expectativas preferenciais suscitam efeitos menos graves e automáticos, mas comportam, a exemplo das obrigatórias, sanções negativas. Já as expectativas permissivas conduzem a sanções positivas: se não lhes der atendimento, o indivíduo não será punido; mas se, ao contrário, proceder de acôrdo com elas, receberá consideração e prestígio por parte do meio social, ou, melhor, dos grupos de referência ligados aos papéis em causa.

Se projetarmos êsse aparato conceitual na situação que estamos examinando — a vulnerabilização das condutas não-instrumentais e, em particular, do comportamento religioso ante o impacto da racionalização, verificaremos que várias expectativas *obrigatórias* concernentes a certas *performances* não-instrumentais (ou seja, a condutas ideais regidas por valôres absolutos), tradicionalmente exigidas a papéis econômicos, *caducaram* na Idade Moderna. Assim, por exemplo, a proibição da usura, longamente "contornada", terminou suspensa — e o que a mantinha era justamente uma expectativa social que materializava a limitação *religiosa*, não-instrumental, das transações pecuniárias. Em segundo lugar, algumas expectativas *preferenciais* — como, p.ex., aquelas que valiam a censura da sociedade à não-observância de práticas caridosas — também perderam boa parte da sua vigência; isso é bem atestado pela hostilidade puritana à mendicância, ou pelo cancelamento do tratamento de favor costumeiramente concedido, nos negócios, aos familiares e próximos, em benefício da aplicação sem exceções de uma ética comercial puramente impessoal. Finalmente, determinadas expectativas *permissivas* por assim dizer mudaram de sinal: as *performances* instrumentais puras, desembaraçadas de quaisquer vacilações ditadas pela afetividade, passaram a ser francamente prestigiadas — inversamente ao que ocorria na Idade Média, onde o puro *virtuose* técnico e o *homo oeconomicus* foram figuras suspeitas e até verberadas. Naturalmente, não é à toa que nossa sumária evocação do enfraquecimento das condutas não-instrumentais em têrmos de alteração de papéis incide nos papéis prático-econômicos e, em especial, no do empresário; pois o empresário, herói da economia política até Schumpeter, é o tipo humano que ocupa a cena cultural deixada vazia pelo *homo religiosus*.

## *O PROTESTANTISMO MODERNO E O RECESSO DAS ÉTICAS TRANSCENDENTES*

Já nos familiarizamos, no Capítulo V, com os efeitos negativos, do ponto de vista da paidéia ocidental, da debilitação das condutas não-instrumentais tipificadas na religiosidade *tradicional* do Ocidente — o ascetismo *ético*, dessorado pela

gnose moderna. E já nos referimos igualmente ao sintoma principal do vácuo axiológico formado pelo refluxo da gnose puritana e da precária restauração intentada pelo catolicismo contra-reformista: a ruína das éticas transcendentes, a queda dos princípios vivos de participação individual em ordens morais transegológicas, situadas acima e além da arena dos instintos e apetites do animal humano. A *jungle* de sêres predatórios do *Leviathan,* a antropologia hedonística que domina a filosofia social de um Diderot, de um Bentham ou de um Stuart Mill são imagens da consciência amoral típica da moderna visão-do-mundo. O homem de Hobbes, do iluminismo e do utilitarismo é um *anthropos* an-ético, entregue à caça do prazer e do poder sem filtro nem freio de imperativos categóricos. A *superbia* puritana, o individualismo da *virtù* selvagem, transformam-se aqui em simples indiferença moral.

Naturalmente, o homem de Hobbes, do iluminismo e do utilitarismo *não* "é" o homem concreto do Seiscentos e Setecentos, nem mesmo nas áreas culturais mais "progressistas" da época; porém, por mais estilizada que seja, essa configuração antropológica reflete com fidelidade um dado histórico essencial: o eclipse das éticas transcendentes na cultura moderna, o descrédito em que então caíram tôdas as descrições do comportamento humano norteadas por uma perspectiva crítico-moral. A figura do *homo lupus,* do homem da consciência-interêsse, do homem do sensualismo *éclairé* está para o esquema da *vita christiana* e da paidéia heróica assim como a psicologia moderna para a antropologia *axiológica* da Antiguidade e do cristianismo. Caracteristicamente, a atitude moderna dissocia o que a tradição abordara sempre de maneira unitária: os "fatos" da existência, e o juízo ético. Para Aristóteles, São Tomás ou Calvino, o discurso moralmente crítico sôbre a vida humana não era menos "objetivo" do que o inventário da conduta; na realidade, um nascia do outro. O jejum axiológico da reflexão moderna — a separação estanque entre observação factual e discussão de valôres — não é, como geralmente se pensa, uma simples questão de superioridade científica; por trás dessa aparente neutralidade existe determinado tipo *histórico* de cultura — a cultura em que o comportamento individual não mais depara com preceitos socialmente ativos de elevação e contenção dos impul-

sos egocêntricos. Inversamente, o moralismo da psicologia clássica correspondia a um quadro cultural em que as éticas transcendentes ainda atuavam como agentes reguladores do processo social.

Depois de tudo quanto dissemos a respeito da influência do puritanismo calvinista na corrosão da eticidade cristã (premissa da deriva axiológica da cultura moderna), a inclusão de Calvino entre os representantes da psicologia clássica pode admirar. No entanto, é preciso não esquecer que Calvino, como Lutero ou Zwingli, ainda é inteiramente "antigo" no que concerne à transcendência da ordem ética. Num pequeno livro anterior às colossais *Soziallehren — Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (A significação do protestantismo para a origem do mundo moderno) —, Troeltsch enfatiza o fato de que, a despeito de sua soteriologia anticatólica (doutrina da predestinação), o protestantismo *originário,* luterano ou calvinista, se apresentava como uma civilização tão *teocrática* quanto o cristianismo medieval; tanto quanto êste, o primeiro protestantismo aspirava a regular o Estado e a sociedade, a educação e a economia, submetendo-o à Verdade revelada. Essa Revelação absoluta e onipresente, que constituía o núcleo de uma ética transcendente, só foi desprezada a partir de 1700, quando o protestantismo *moderno* adotou o princípio do Estado leigo ou confessionalmente neutro e acatou a secularização da vida social, juntamente com a idéia de que a organização religiosa incumbe a esforços *voluntários* movidos por convicções *pessoais.* Com essa evolução, o protestantismo espiritualista (de fundo pietista) se afastou decisivamente do teocratismo tradicional da Reforma.

"Convicção pessoal" é o têrmo-chave da mudança. Originàriamente, a preocupação número um do protestantismo consistia em responder à velha e crucial questão sôbre a certeza da salvação da alma. Em vez de valorizar, como caminho soteriológico, a participação, com reta intenção, nos sacramentos ministrados por membros de uma hierarquia sacerdotal herdeira do Salvador e dos seus apóstolos, o protestantismo preferiu fundar a salvação na simples e sincera *decisão pessoal de ter fé.* A *sola fides,* o puro ato de fé, se torna a garantia da redenção, em completa independência das "obras", dos esforços humanos; pois a própria decisão de

crer remete imediatamente a Deus e à sua vontade absoluta: a *certitudo salutis* obtida pela fé implica a doutrina da predestinação, a crença na ineliminável transcendência de Deus em relação ao conhecimento e à ação dos homens.

A teoria da predestinação da graça, da salvação dos "eleitos", virou o foco principal do *calvinismo, em detrimento* (Troeltsch) da concepção do amor universal inerente à noção cristã da divindade. Buscando preservar esta última, o *luteranismo* enfraqueceu progressivamente o dogma da predestinação; até que dasaguou no espiritualismo filadélfico — no pietismo. Do ponto de vista das modalidades de conformação sociológica da idéia cristã, o calvinismo foi um retôrno à disciplina e à coesão da *seita*, enquanto a direção mais viva do luteranismo leva à fluidez dos conventículos *místicos*. *O luteranismo espiritualista democratizou a mística ocidental*, que o catolicismo tendera, conforme vimos, a identificar com minorias virtuosas, encarregadas de efetuar uma compensação para as acomodações entre a Igreja e a moral ordinária.

O calvinismo rompeu com a eticidade e a vocação caridosa da consciência cristã quando o gnóstico sentimento de auto-suficiência dos *saints* puritanos prevaleceu sôbre a humilde existência-em-angústia. *Formalmente*, contudo, o puritanismo calvinista se conservou prêso a um princípio ético transcendente e a uma visão teocrática do universo. Para responsabilizar a gnose puritana pela an-eticidade da cultura moderna, é necessário levar em conta a *mutilação* que ela impôs à ética tradicional cristã — mas não é possível estabelecer nenhuma ligação *direta* entre a consciência puritana e o amoralismo do antropos moderno.

Êsse vínculo direto se manifesta, ao contrário, na metamorfose do luteranismo em protestantismo liberal. Troeltsch a sintetiza assim: para Lutero, a *sola fides* era uma experiência íntima, porém *objetiva*, na medida em que determinada pelo *conteúdo* preciso da problemática da salvação e do relacionamento com Deus. A fé era apenas uma nova estrada para uma *velha* meta, a certeza da salvação baseada em critérios fortemente transubjetivos. Ora, no protestantismo moderno, a experiência da fé passou de íntima a *subjetiva:* "a idéia da fé triunfou do seu conteúdo". A vivência do problema da salvação esmaeceu; a vibração mística perdeu sua intencionalidade (no sentido fenomenológico) e se conver-

teu, em nítido contraste com o misticismo antigo, em exaltação narcisística, em sentimento oceânico — sentimento do ego que abarca o cosmos.

A consciência pietista é contemporânea da mônada de Leibniz, cógito-espelho do universo; ela está muito mais perto dos imanentismos modernos — do panteísmo de Goethe, da egologia romântica, da filosofia do sujeito do idealismo pós-kantiano — do que da *fides* intencional do luteranismo quinhentista. A diferença das atitudes ante a Bíblia denota essa distância: Lutero conserva uma concepção reverencialmente legalista das Escrituras, ao passo que o espiritualismo se inclina pela exegese liberal; para esta, o Logos divino está menos na letra dos livros sacros do que no valor de *kérygma*, na ressonância evangélica, da experiência mística, individual e mutável. A Revelação tende a confundir-se com a história do sentimento religioso; o pietismo leva à teologia crítica de Lessing, precursora da hegeliana equação Espírito = desenvolvimento histórico da humanidade. Sobretudo — todos êsses aspectos o estão indicando — a "convicção pessoal" se liberta, nesse espiritualismo, de todo princípio ético transcendente. O protestantismo liberal se tornou, por isso, um aliado (e não só um contemporâneo) do emergir da consciência-interêsse, autocentralizada, irrespeitosa de tôda normatividade transegológica.

## *ANOMIA, MASSIFICAÇÃO E CONFORMISMO*

Revitalizando a vocação intramundana da religiosidade ocidental, o calvinismo estimulou substancialmente os *mores* do capitalismo; *mas a mística do protestantismo liberal*, largando, com a visão-do-mundo tradicional e teocrática de Lutero, a subordinação da experiência religiosa a um conteúdo transcendente, *assimilou a religiosidade moderna à estrutura psicológica da consciência-interêsse*, desprovida de todo impulso de autoformação ética, de participação numa ordem comportamental paradigmática. A partir da Revolução Industrial e da extensão considerável da gama de possibilidades oferecidas ao indivíduo, essa estrutura psicológica seria acicatada pelo "princípio da reivindicação permanente". Desde Tocqueville, sabemos que os desejos e as "necessidades" são

um produto de base da sociedade prometéica — e não apenas algo preexistente ao trabalho social. A cultura industrial *cria* reivindicações, tanto pela natureza da sua economia, de produção ilimitada, quanto pelo "efeito de demonstração" que o nível de vida das classes superiores e das nações opulentas provoca nas camadas populares e nos países menos ricos, umas e outros continuamente confrontados com a *conspicuous consumption* de alto escalão.

Porém, como essa multiplicação dos desejos não sofreu nenhuma hierarquização axiológica autêntica, como a reivindicação permanente opera e operou na ausência de qualquer escala genuína de valôres, na *selva selvaggia* da consciência-interêsse, apetitiva e predatória, os efeitos sociais dêsse volume de aspirações e exigências foram desequilíbrio e instabilidade. A sociedade industrial padece de anomia crônica. Na era romântica, a ansiedade ante a patologia social se expressou na obsessão organicista. O conservadorismo reacionário propunha a restauração das estruturas político-sociais do *Ancien Régime;* o socialismo saint-simoniano preferia acelerar a industrialização e o progresso tecnológico; mas tanto um quanto outro timbravam em exigir o disciplinamento dos desejos como pressuposto da harmonia social.

O caminho do socialismo utópico demonstra que a *carência do consenso comunitário* se foi fazendo cada vez mais urgente. Fourier ainda advogava uma *mathématique des passions* que permitisse à máquina social canalizar os desejos sem repressão; mas a tradição saint-simoniana já se preocupa muito com a funcionalidade da coerção e com as *chances* modernas de fabricar um *Ersatz* dos antigos laços religiosos, agora invocados em seu aspecto puramente sociológico. Comte( cujo amor à autoridade se inspirou confessadamente em Joseph de Maistre — o homem para quem o símbolo da ordem social era o carrasco —, gostava de dizer que o deísmo voltaireano quisera conservar Deus e desfazer-se da religião, enquanto o positivismo visava exatamente ao oposto... No fim do século, Durkheim recolherá o senso de alarma ante as pressões desagregadoras e o desgarramento do indivíduo na sociedade no conceito de *anomia* — um fenômeno medido pela taxa crescente dos suicídios socialmente motivados.

O remédio vislumbrado por Durkheim, embora isento das quimeras cientificistas de Comte, é uma ingenuidade: o

corporativismo, a mística da profissão, tema hoje mais do que desacreditado pela adesão dos regimes tradicionalistas autoritários surgidos no entre-guerra. A verdade é que a anomia resultante da "mórbida efervescência" (Durkheim) das reivindicações está ligada à própria índole dinâmica da sociedade urbano-industrial: ao fato de que, nesse tipo de sociedade, como percebeu Tocqueville, a própria exigência de progresso se torna progressiva. *Enquanto "sistema secundário"* (Freyer), *a cultura industrial* — prometéica, segundo Gurvitch — *busca no demônio do progresso infinito* e da expansão sem limites *a fôrça de implantação que os sistemas culturais tradicionais possuíam simplesmente em virtude de que seu princípio formativo se baseava num amálgama de situações, direitos e costumes preexistentes.* Os sistemas culturais de tipo tradicional partiam da heterogeneidade "natural" da acumulação histórica; em vez disso, o sistema secundário é, por vocação, um esquema cultural apriorístico, que investe o conglomerado social decidido a *nivelar* todos os seus elementos, reduzindo-os ao jugo de uma universalidade abstrata, alheia ao pêso das historicidades — a universalidade das regras do mercado e do direito burguês.

Êsse universalismo abstrato, característico da mente iluminista e liberal, é a negação do pensamento conservador do *tournant* dos séculos XVIII-XIX (de Burke a Savigny e os juristas da escola histórica); pensamento que Mannheim *(Das Konservative Denken)* define pelo apêgo ao singular concreto, aos depósitos diferenciadores da tradição. A doutrina conservadora *magnifica* o histórico, tentando fazê-lo valer como barreira contra a modernização; o sistema secundário *minimiza* o valor e a fôrça da herança histórica. Joachim Ritter insistiu sôbre o fato de que a sociedade moderna não pode conferir existência social ao homem sem dissociá-lo de sua tradição, de seu equipamento histórico.

É sabido que a racionalização das atividades econômicas instituiu a impessoalidade como ética de trabalho. A sociedade industrial, consagrando a separação entre o âmbito profissional e o círculo da vida privada, expondo o indivíduo, na multiplicidade de contatos sociais característica da megalópolis, a uma contínua mudança de parceiros, leva a impessoalidade do comércio humano a seu ponto extremo. O *homo urbanus* é, na maioria esmagadora de seus contatos ordinários

com seus semelhantes, um *outro* anônimo e convencional: um átomo em trânsito, apenas entrevisto. Dêste modo, *a estrutura mesma do cotidiano induz ao isolamento dos indivíduos;* a solidão anômica está inscrita no sistema; a insularidade humana se torna, como quer Freyer, um fenômeno *inerente* ao sistema secundário, tão essencialmente diverso do "individualismo" de talhe tradicional, quanto a própria massa, em relação aos antigos aglomerados conjunturais.

Seria totalmente errôneo confundir as massas da sociedade moderna com as *foules* espontâneas da velha psicologia social (Tarde Le Bon). A massa moderna é "atravessada por linhas organizatórias" (Freyer) movida por "correias de transmissão"; sobretudo, em sua natureza de *lonely crowd* (D. Riesman), ela *soma,* mas não funde nem congrega os seus integrantes. A *psychologie de la foule* vivia debruçada sôbre o fato inquietante de que o indivíduo, uma vez imerso na massa, é impelido a paixões e comportamentos em completo desacôrdo com seus hábitos. A massa moderna, ao contrário, engloba indivíduos que só figuram nela como partes de si mesmos, e vão viver a *sua vida,* a sua personalidade plena, na esfera reclusa das horas privadas. Simmel contrastava o reino ético da alma individual com o complexo das "relações externas".

À massa, tomando o homem em seus aspectos parciais, como abstrato participante de jogos sociais determinados, é o ""estado normal do campo social nos sistemas secundários" (Freyer). O membro da massa, o homem *na* massa é o indivíduo esteretotipado e ahistórico a que o sistema secundário, em seu funcionamento, reduz a criatura humana. Por isso, desde os primórdios da massificação, isto é, da constituição das grandes cidades modernas, suporte sociológico da economia industrial, o divórcio entre o abstracionismo da existência social e o reino da "alma" — do homem pleno rejeitado pelo sistema — se erigiu numa constante da cultura. À racionalização que se contenta com o homem-*persona,* com o indivíduo mascarado de sujeito abstrato de relações sociais uniformizadas, se opõe, desde então, o *planejamento* das desforras do ego concreto. A primeira grande expressão artístico-intelectual dêsse movimento compensatório foi o romantismo. Para Mannheim, o romantismo, antitese da razão iluminista, foi uma estratégia de resgate das atitudes e modos

de vida de origem, em última análise, religiosa, reprimidos pela marcha do racionalismo capitalista — mas uma rememoração do "irracional" levada a efeito *no plano da reflexão*. O romantismo não foi uma cultura tradicional, e sim um movimento cultural *tradicionalista*. O sufixo revela bem o lado programático, consciente e refletido da sua tentativa de reviver — contra o mundo desenfeitiçado, dessacralizado dos tempos modernos, abertamente exaltado pela Ilustração — o tradicional, apelidado de irracional.

Contudo, o próprio insucesso da tentativa de compensação onírica representada pelo romantismo, a sua própria coincidência com aquela marginalização cultural da arte que contemplamos, no fim do Capítulo V, como autêntico *ex libris* da produção estética de alto nível na era contemporânea, põem em dúvida a exeqüibilidade dessa separação "funcional" entre existência-em-massa e vida privada. O homem parcial requerido pelas estruturas racionalizadas da economia e do Estado modernos não é apenas um ente decomposto em determinados perfis: é um homem *adaptado*, isto é, um participante de jogos inalteráveis, uma peça de sistemas cuja reorientabilidade parece completamente fora do seu alcance. Diante da hegemonia institucional da economia cíclica e do Estado tentacular, o indivíduo pode apenas adaptar-se; seu modêlo acabado em matéria de iniciativa inovadora é, no máximo, o *homme machine* do iluminista La Mettrie, precursor significativo do antropos cibernético dos nossos dias, muitos mais próximo do cãozinho de Pavlov do que de qualquer ideal ético e crítico da personalidade. Ora, na sociedade de massa, essa adaptação do homem penetra até mesmo no quintal aparentemente defeso da "existência privada". O sistema secundário, havendo evoluído para o império do consumo não só ostensivo como *compulsório*, confisca insidiosamente aquela mesma liberdade que o homem parcial deveria recuperar à saída do trabalho e do serviço. Em tal cultura, nota Freyer, o homem "é vivido" mesmo em seu lazer.

O perigo dessa socialização da mente, operada em favor dos objetivos amorais do sistema secundário, não reside só na portentosa idiotice que se desprende, com tanta freqüência, dos veículos de massa, e encarnada com pureza verdadeiramente admirável nos animadores dos animalescos programas "humanos" de televisão e nas colunas "sociais" cacarejantes;

reside principalmente no estímulo dado pelo lazer dirigido às piores tendências do indigente axiológico que é o *homo oeconomicus*. A eufórica burrice dos veículos de massa (de contrôle privado ou não: 80% dos programas da estatal TV francesa são insuportáveis — e, naturalmente, famintamente devorados) amplia espetacularmente a atmosfera agressiva e deprimente da cultura utilitária. Como Bouvard dizia a Pécuchet, *"par le seul fait de la foule, les germes de bêtise qu'elle contient se développent et il en résulte des effets incalculables"*.

Alguns dêsses efeitos "incalculáveis" no tempo, que hoje nos parece idílico, de Flaubert foram analisados por Alexander Mitscherlich sob a etiquêta de "sociedade sem pai". A *Massenpsychologie* de Freud, elaborada no entre-guerra sob a sinistra sombra do nazismo, profetizara a ruína do superego familiar em favor do líder da horda (Ph. Rieff localizaria, aliás nessa sub-rogação do superego sofrida pelo homem massificado, o fundamento do conceito *negativo* da ação política em Freud). Mitscherlich descreve a *affluent society* de hoje como um estágio ainda mais avançado da dissolução do superego: o da sua *despersonalização*. A sociedade de consumo é a "sociedade sem pai", a comunidade desprovida de tôda autoridade "natural", onde todos são igualitàriamente "irmãos" — mas irmãos inimigos, irmãos competidores na corrida do consumo compulsório e de seus absurdos rituais: moda, automóvel, férias, etc. . . .

A permissividade é o húmus psicológico dessa cultura em que os tabus vitorianos são fragorosamente infringidos, em que os pais são os primeiros a querer ser "jovens", e a autoridade da experiência e da maturidade não tem mais curso; mas o reverso dessa licença desmente a sua precipitada identificação com o progresso real da liberdade. A supressão do combate tradicional do indivíduo com a *patria potestas* tende a suspender a formação do senso de responsabilidade, a despir a consciência dos hábitos críticos. A sociedade sem pai é uma prêsa fácil dos autoritarismos, e isso na própria época em que êles aprenderam a lançar mão dos veículos de massa para cimentar o seu domínio. Seu liberalismo, que serve maravilhosamente ao despotismo da produção artificial de carências e desejos, é, como viu Marcuse, uma "dessublimação repressiva", uma revogação alienada de censuras psicológi-

cas, que só libera o indivíduo para entregá-lo à hipótese do hedonismo teleguiado. Depois das centenas de loas à morte da família, algumas das vozes modernas mais perspicazes — de Horkheimer e Adorno a Lévi-Strauss — se inclinam pela revalorização do grupo familiar; pois a família natural, quando não é abusivamente confundida com o "clã" à siciliana (de restauração certamente regressiva no mundo atual), representa um bálsamo e um refúgio ante o feroz "ajustamento" a que a sociedade prometéica, com seus sorrisos contundentes, nos arrasta.

## *PENÚRIA ÉTICA E DECADÊNCIA DA COMUNICAÇÃO*

Na sociedade-sem-pai convergem ostensivamente os dois grandes perfis da cultura moderna: anomia e conformismo, *bellum omnium contra omnes* e esmagamento da consciência crítica. Esta resiste com dificuldade crescente ao martelo da opinião premoldada. Os apologetas da modernidade exultam diante da potência de informação hodierna, da sua capacidade de apresentar ao vivo os acontecimentos mais importantes. Milhões de franceses acompanharam *en direct* a quase-revolução de maio de 1968; e milhões de pessoas puderam ter, graças à ubiqüidade da tevê, a sensação de pôr o pé na Lua com os cosmonautas ianques. Não temos nenhuma antipatia ontológica pela televisão; mas essa visão ubíqua absolutamente não altera a passividade do espectador. Qual terá sido o sentimento mais forte entre os menos embotados dentre a legião de testemunhas televisionais do assassinato de Lee Oswald — orgulho de "bem informados", ou frustração de condenados ao contemplativismo, sem resposta nem protesto operacionais?

Na verdade, o que a informação prodigaliza continuamente aos contemporâneos é a zombaria do acontecer incontrolável; e a própria informação aparentemente objetiva, não-opinativa, *informa* o juízo das massas no instante mesmo em que simula respeitar a "liberdade de opinião". O que outrora se sabia "por ouvir dizer", hoje se aprende através de uma triagem sistemática da novidade e da significação dos fatos. O espectador, o leitor da grande imprensa depara com notí-

cias pudicamente "factuais"; êle que tire as conclusões. No entanto, quem decidiu o que é e o que não é notícia? Quando é que os estereótipos ideológicos que determinam a seleção das manchetes, a discriminação do relevante e pertinente em meio ao fluxo da realidade, foram, por sua vez, submetidos a uma seleção crítica? Perto dêsse processo, o caráter ingênuamente opinativo da transmissão tradicional de notícias parece muito menos deformante, porque muito mais dominável. A lei secreta da informação moderna não é a neutralidade do relatar, mas a *neutralização do destinatário da informação*. Arnold Gehlen (*A Alma no Tempo da Técnica*) chama a vivência do informar, tão decisivo na vida contemporânea, de *experiência de segunda mão*. Freyer considera o mascaramento ideológico uma secreção obrigatória dos sistemas secundários, compelidos a cobrir de propaganda a lacuna deixada por uma cultura incorrespondente à plenitude concreta do homem. Gehlen acrescenta que, em outro plano, as ideologias também servem de (falsa) compensação para a natureza insatisfatória, porque impalpável, da vivência cognitiva ordinária, haurida na rêde da "informação". A experiência de segunda mão condiciona uma pauta inteira de substitutivos irreais — de muletas oníricas para a travessia dêsse universo espectral que a informação explora. Sòzinho, desajudado dos molhos ideológicos, o universo da percepção parece não ter pêso nem sabor: tal é o resultado da cumplicidade entre a racionalização, o vácuo axiológico, e o pronunciado *abstracionismo* da *imago mundi* instituida pelo saber científico e pela hipertrofia da especialização técnica.

"Quando os conceitos não podem mais ser exemplificados pela visão e os valôres, pela realização tangível; quando as situações não mais se "concretizam" instintivamente, desenvolvem-se necessàriamente qualidades psíquicas coletivas que contêm a tendência ao imaginário, ao fantástico, ao irreal" (Gehlen). O indivíduo moderno é alguém traído na sua própria experiência, disse Walter Benjamin; é natural — tanto quanto lamentável — que êle seja propenso a tentar esquecer os golpes do cotidiano num onirismo compensatório. Habitualmente, porém, êsse "fantasticar" nada tem de combativo. Antítese do princípio da realidade repressivo, essas quimeras são negações prisioneiras do que negam — pseudoválvulas reguladas pelo sistema. Seu parentesco espiritual com as "li-

bertações" paraorgiásticas do *homo urbanus* — certo frenesi de torcedor esportivo, o delírio da fãzoca, os arroubos de "mal-amados" políticos, o consumo da indústria do sexo e do erotismo de encomenda — é evidente: em todos os casos, se trata de vivências por procuração. O homem da massa é constitucionalmente um *voyeur*: suas volúpias tendem a resumir-se na identificação inferiorizante com terceiros.

Estudando o declínio das velhas práticas narrativas, W. Benjamin registrou um dos mais eloqüentes sintomas da *rarefação do comportamento comunicativo* na sociedade industrial. Em *O Narrador*, êle contrapõe a narração à informação. A *narração* é o contar tradicional, tipificado pelas estórias transmitidas pelos grandes andarilhos do mundo antigo: o soldado, o peregrino, o marujo e o artesão nômade. Essencialmente oralizado, êsse narrar oferece duas características nucleares: primeira, a de valer-se do senso coletivo do *maravilhoso;* segunda, a de repousar na significação *exemplar* da vida humana, de tal modo que o narrador, ao imprimir ao seu relato a marca de um *vécu* (como ator ou testemunha do acontecido) destila um ensinamento moral. A *sagesse* transmitida é a fonte da sabedoria popular: os provérbios, sugere Benjamin, são ruínas de velhas narrativas. A narração é um contar artesanal, comunicativo e èticamente orientado.

A *informação* moderna é o seu contrário perfeito: é feita para ser recebida pelo indivíduo solitário, alvo das grandes tiragens, do rádio e da televisão — essa causa predileta da interrupção do diálogo na família e entre amigos; bane sistemàticamente a perspectiva pessoal do contar, antônimo da "objetividade" jornalística; e se esforça por aparentar uma neutralidade ética absoluta. Além disso, enquanto o narrar tradicional visa a transmitir o maravilhoso, o incrível, o extraordinário, a informação está impregnada do culto do plausível, do "factual"; mesmo o sensacionalismo timbra em justificar seus relatos com provas e confirmações empíricas. A evolução das formas do contar reflete assim a solidão e o jejum moral do homem contemporâneo: o eclipse do narrativo em proveito da informação narra êle mesmo o crepúsculo da comunicação e do sentido ético das vicissitudes individuais.

Análises como a de Benjamin contestam sem saudosismo os ditirambos que Marx entoou ao capitalismo enquanto dissolvente geral de todos os laços sociais "naturais" e pre-

cursor da construção racional da sociedade. O fundo ideológico dessa valorização marxista do capitalismo *qua* processo de racionalização é uma síntese do antropoteísmo de Feuerbach com a teleologia dialética de Hegel. N. Lobkowicz apresentou muito bem essa influente síntese marxiana: Marx concorda com Feuerbach em julgar a religião uma "alienação da essência do homem", porém se aproxima de Hegel ao encarar essa essência humana como telos do processo histórico, e não, à maneira de Feuerbach, como uma realidade já existente. Para Feuerbach, a desalienação é apenas um reajustamento cognitivo; ela requer tão-sòmente que se dissipe o engano teológico. Para o materialista Marx, como para o idealista Hegel, a desalienação é uma evolução e uma *tarefa* históricas. Firmado nesse antropoteísmo teleológico, Marx saúda no capitalismo uma configuração social ainda injusta, mas já situada na perspectiva da progressiva autogênese (*Selbsterzeugung*) do homem e da sociedade. A fisiologia do sistema secundário empreendida por Freyer reconhece o mesmo fenômeno, mas o coloca sob outra luz: a da inconsiderada e nociva manipulação da experiência humana, sem atenção à positividade dos vínculos naturais, à tradição histórica, a seu valor regulativo e a seu significado ético.

Gehlen estima que as duas cesuras verdadeiramente decisivas na história da humanidade foram a passagem da civilização da caça à vida sedentária e agrícola (isto é, a revolução neolítica) e o aparecimento da indústria moderna; e perfilha as idéias de A. Varagnac sôbre a correspondência entre êsses três níveis tecnológicos e a diferenciação do *milieu naturel* dominante: a cultura da caça era co-relacionada com o reino animal; a cultura agrícola e pastoril, com o vegetal; e a indústria moderna, com a matéria inanimada.

Ora, *ante a natureza inorgânica* — o carvão fóssil, a eletricidade, a energia nuclear — *não prevalece nenhuma atitude ética:* em outros têrmos, "a idéia de uma limitação dos meios lícitos não se desenvolve desde o nível da produção". A tecnologia aplicada ao animal e ao vegetal é enquadrada por uma ética imposta pela própria necessidade de preservação do seu objeto; a tecnologia industrial, não. Assim a vigência da economia natural não terá sido o único suporte material da vitalidade das éticas culturais. A sustentação destas últimas teria dependido a um só tempo de determinada etapa da

evolução econômica e de determinado estágio da tecnologia. O recente despertar da consciência pública para a defesa do meio natural exposto à fúria tecnológica aparece aqui como indício da superação do êrmo ético da cultura moderna; pois a indústria, em seu assalto à matéria inorgânica, terminou em ameaça ao equilíbrio do homem privado de seu *habitat* natural. O direito à paisagem traduz certo amortecimento na marcha cega da sociedade prometéica. Pensadores como Marcuse já conjuram as artes de Orfeu contra a obsessão fabril de Prometeu.

Nos livros de Gehlen, a crise da cultura é essencialmente atribuída ao advento da Revolução Industrial e seu *basso continuo* ideológico, o racionalismo iluminista. Gehlen aprova o juízo de Emil Ermatinger, segundo o qual é pràticamente impossível avaliar o imenso alcance que tiveram a descoberta e a proclamação da autonomia da razão — cujas repercussões históricas foram ainda mais importantes do que as da Reforma. O século XVIII seria o decisivo, não o XVII; se considerarmos a periodologia habitual das configurações culturais (Antiguidade, até o século V; Idade Média, daí até os séculos XV-XVI ou seja, até a Renascença; e os chamados *tempos modernos*, a partir do século XVII), o divisor de águas de Gehlen recai *no interior* dos tempos modernos, dissociando a Idade Contemporânea, definida pela implantação da Revolução Industrial (na passagem do século XVIII para o XIX) da precedente Idade Moderna.

Entretanto, foi nesta que tiveram lugar os principais fenômenos que salientamos como responsáveis pelo desfiguramento do etos tradicional, pela corrosão do ideal heróico cristão, pelo ocaso das éticas religiosas culturalmente autônomas e criadoras e, enfim, pela deflagração do processo de isolamento espiritual do homem ocidental pós-renascentista. Dêste ângulo, contemplamos a sociedade urbano-industrial como um quadro cultural certamente específico, dotado de características fortemente diferenciadas em relação à cultura seiscentista; ao mesmo tempo, porém, nela vimos o coroamento lógico dos grandes processos culturais articulados e/ou consolidados no século XVII: a racionalização do *conjunto* do quadro institucional da cultura do Ocidente e o solapamento do seu etos religioso tradicional.

Por isso mesmo, jogamos mais com a expressão "tempos modernos" — que trata em bloco ambas as idades, moderna e contemporânea — do que com qualquer uma destas subdivisões. Sem dúvida, a sociedade industrial (e seu último avatar, a sociedade de consumo) exacerbou as grandezas e misérias dos tempos modernos, gerando, pela mesma razão, a crítica da cultura e a perspectiva de reorientação civilizacionais; mas foi na época da afirmação final da hegemonia européia sôbre o Islão, do capitalismo mercantilista, da consagração do Estado nacional, do puritanismo e do barroco, de Galileu e Descartes, que se produziu o *schism in the soul* (Toynbee) — a metamorfose espiritual — de que emergiu o homem moderno. Nosso esfôrço consistiu justamente em tentar individualizar, com o auxílio conjugado de diversas pesquisas, a engrenagem sociocultural dessa fratura psicológica no homem do Ocidente.

O desdobramento da personalidade moderna, do antropos liberto da tradição comunitária, corresponde a uma *genealogia da solidão*. Nela, é possível discernir ao menos três grandes "gerações": a da *superbia* puritana, a da subjetivização da religiosidade, e a do homem da massa, sujeito passivo do consumo autoritário. A *superbia* puritana foi o prelúdio da insularização do homem ocidental, convertido em gnóstico intramundano, desembaraçado do ideal da caridade e da solidariedade tradicionais; sua substância sociológica constitui a transformação do calvinismo estudada por Weber; e seu significado teológico é a ressurreição da atitude gnóstica que descrevemos recorrendo a Bultmann e Voegelin. A subjetivização da religiosidade foi obra do protestantismo liberal examinado por Troeltsch; é a *sola fides subjectiva* desprendida de todo objeto transcendente, homóloga à consciência-interêsse que sucedeu à consciência puritana. Finalmente, o homem da massa é o indivíduo abstrato e impessoal do sistema secundário, o parceiro alienado de jogos sociais racionalizados; no atual estágio da cultura urbano-industrial, é o consumidor compulsivo da "sociedade sem pai" psicanalisada por Mitscherlich. Auto-suficiência agressiva, hedonismo calculista e insegurança competitiva: eis a série de dominantes psicológicos das três idades da solidão moderna.

O gnóstico intramundano, o *homo oeconomicus* sagrado pelo racionalismo utilitarista *doublé* de liberalismo religioso, e o *psychological man* (Ph. Rieff) de Freud, conciliador egoístico dos próprios impulsos com a realidade e desta com os reclamos da libido, aparecem como arquétipos dessa galeria genealógica. Mas a soberba puritana era uma estratégia comportamental afinada com a ética do capitalismo e da razão de Estado, isto é, da economia e da política racionalizadas e profanas; e no *psychological man* freudiano, adverte Rieff, é fácil reconhecer "os habitos nervosos de seu pai, o *homo oeconomicus*: êle é anti-heróico, imoral, ponderando cuidadosamente suas satisfações e insatisfações", e encara os engajamentos não-lucrativos como o maior dos pecados. Em suma, o antropos delineado pela ética psicanalítica supera as ingenuidades racionalistas do *homo oeconomicus* liberal-utilitário — mas absolutamente não supera a base egocêntrica, *amoral*, dos seus padrões culturais. O "homem psicológico" leva ao paroxismo a situação solitária do indivíduo moderno.

Essa solidão é, para os advogados da cultura estabelecida, o preço do individualismo — dessa individualização da conduta e da iniciativa que fêz a glória e o poder do Ocidente. O isolamento seria o reverso da autovalorização do homem moderno, em sua vocação de liberdade tanto política quanto social e cultural; e o lamento sôbre a comunhão perdida seria secreta nostalgia da opressão. No entanto, a tese é para lá de discutível. Desde Tocqueville e Burckhardt temos consciência de que o apogeu da solidão na sociedade de massa não coincide, de jeito algum, com a vitória do individualismo, e sim com a maré invasora dos conformismos de todo gênero, da *coletivização* negativa. O homem-ilha do mundo moderno não é um indivíduo valorizado, nem autovalorizado. Da genealogia da solidão, sabemos que resultou, entre vários fatôres, do debilitamento cultural do antigo etos cristão. Podemos afirmar o mesmo quanto ao sentimento de desvalia do indivíduo? É com a resposta a esta pergunta que desejamos concluir nossa caracterização esquemática da crise da cultura moderna.

CAPÍTULO VII

# SAUDADES DO CARNAVAL

## *CRISTIANISMO E ELITISMO NATURAL*

Até aqui, sugerimos que a *desfiguração* do etos cristão foi uma *conditio sine qua non* — embora nem por isso exclusiva — do desaparecimento da paidéia ocidental e de sua conseqüência, a crise da cultura. Examinando a sociedade de consumo, derradeira forma dessa cultura em crise, verificamos que um agudo sentimento da desimportância do indivíduo acompanha a crônica solidão das massas da civilização industrial, vitimadas pelo lento declínio dos comportamentos comunicativos. Deixamos em suspenso a determinação da participação do cristianismo nesse segundo sintoma do "mal-estar da cultura". Será que o sentimento da desvalia do indivíduo deriva também, como a solidão, de um processo sociocultural responsável pelo enfraquecimento do antigo etos cristão? Ou será que, sem prejuízo de ter sido fortemente estimulado pela mutação da religiosidade ocidental ocorrida nos tempos modernos, êsse sentimento se vincula, de algum modo, ao próprio cristianismo histórico, ao cristianismo tradicional, *anterior* à sua moderna deturpação? No último caso teremos invertido a marcha da nossa investigação histórica: pois agora estaremos atribuindo a raiz de *certos* aspectos da crise da cultura ao cristianismo em si — não mais apenas à sua adulteração moderna, a um só tempo trazida e permitida pelo recuo das éticas religiosas autônomas ante a racionalização geral da existência.

A base anímica da queda das éticas transcendentes e, ulteriormente, do "princípio de reivindicação permanente", que

governa a sociedade de consumo, foi de fato um profundo sentimento de insegurança individual. A consciência-interêsse do *homo oeconomicus* e de sua versão sofisticada, o homem psicológico que vive em compromisso precário com a sua libido, é constitucionalmente *alienada;* e não no sentido hegeliano de consciência exteriorizada em atos e obras, mas no sentido religioso e marxista de consciência degradada, vivendo em desarmonia com sua própria notureza. Por outro lado, conforme vimos, essa alienação é um requisito estrutural do "sistema secundário" (i. é., de todo quadro institucional racionalizado), na medida em que êste reduz o homem pleno e concreto a intérprete abstrato de papéis ultra-racionalizados, regidos por critérios instrumentais tão puros quanto possível, logo, estranhos à espontaneidade afetiva e às particularidades do equipamento histórico de cada indivíduo.

Ora, a chaga da alienação, a nostalgia do homem pleno, conquanto distintivas da cultura moderna, foram de certo modo preparadas pela desvalorização *ontológica* do individuo inerente ao criaturalismo cristão. Vá de si que o cristianismo, renascença e universalização da religiosidade intensamente *eticizada* da fé hebraica, atribuiu sempre a maior importância à consciência individual; *mas isso representava uma valorização da individualidade ética, não do fato ontológico da individualidade.* A *consciência* do indivíduo possui, para a intimidade com a angústia em que repousa a genuína soteriologia cristã, um valor imenso; mas a *realidade* do individuo, não: pois sôbre ela pesa o terrível efeito do dogma da transcendência do Criador e da contingência radical da sua criatura, efeito a cujo império sòmente o gnóstico, acreditando-se parcela da divindade, escapava — mas escapava mediante a deseticização da crença no Além.

É claro que, de certa maneira, o judeu-cristianismo eleva o homem, feito "à imagem e semelhança" de Deus; e o mistério da Encarnação parece significar o pináculo dêsse humanismo religioso. O brilhante pensador marxista Ernst Bloch declarou que tôda a filosofia da religião de Hegel emanava de uma pergunta central: "*cur Deus homo*?" — por que Deus se fêz homem? Entretanto, não é por casualidade que êsses assomos de cristologia humanista procedem sempre de correntes imanentistas, exatamente como a *Religionsphilosophie* de Hegel, herdeira de Lessing e do protestantismo liberal; e é

ainda menos casual que a liquidação humanista da transcendência radical de Deus seja saudada pelos antropoteísmos modernos (entre os quais o marxismo ocupa lugar tão ilustre). Tanto o louvado quanto a louvação denotam, em sua orientação ideológica, a distância irredutível que se interpõe entre o sentido profundo do criaturalismo cristão ortodoxo e essas interpretações "humanistas".

Um curto parêntese histórico-teológico o confirmará. Entre as controvérsias religiosas do século IV (que os historiadores da Igreja consideram muitíssimo mais graves do que as heresias das centúrias precedentes), o *arianismo* foi a principal. Em 318 — cinco anos após o reconhecimento do culto cristão — Arius, um padre de Alexandria e fino teólogo, começou a negar a eternidade de Deus Filho, acentuando a humanidade do Cristo. Sua doutrina possuía excelentes argumentos, e podia invocar com êxito a autoridade do Evangelho, onde o próprio Cristo se apresenta como subordinado a Deus; suas teses eram, de resto, dirigidas contra uma heresia do terceiro século, o sabelianismo, que rejeitava o mistério da Santíssima Trindade, pretendendo que Deus era *uma* só pessoa, manifestada em três aspectos, Pai, Filho e Espírito Santo. Mas o arianismo, condenado pelo concílio de Nicéia (325), acabou finalmente vencido pelos esforços de Atanásio. Ora, como bem viu Ferdinand Lot, do ponto de vista estritamente teológico e intelectual, Atanásio era decididamente inferior a Arius. O que lhe deu a vitória foi sua capacidade de adequar o dogma à experiência fundamental da religiosidade cristã nessa época: o sentimento de que o essencial é a redenção, e de que a redenção só é possível se Deus penetrar na humanidade, se Deus, *sem perder nenhum dos seus atributos* de Ser supremo, ainda assim se confunde com o homem, e como êste, e a fim de salvá-lo, sofre. A não ser assim, o mártir humanitário não passaria de um herói à antiga, sem assumir a dignidade absoluta de Redentor onipotente. A luta contra o arianismo demonstra eloqüentemente que o cristianismo antigo girava de fato em tôrno do tema da Encarnação — mas não, como quer o imanentismo de Lessing-Hegel-Bloch, para enaltecer a *humanidade* do Deus-homem, e sim para exaltar a *divindade* do Deus encarnado.

Negando importância ao homem em si, o cristianismo barrou a estrada à institucionalização de uma modalidade do

sentimento do divino altamente apreciada pela cultura arcaica: a experiência da personalidade *carismática* — do indivíduo excepcionalizado pelo contato com a divindade, *e autovalorizado enquanto consciente da divindade do seu próprio ser.* Por trás da experiência arcaica do carisma pulsa uma espécie de *elitismo* natural: a crença na existência de sêres excepcionais, habitados pelo divino e, em última análise, divinos em si mesmos. Será preciso lembrar que semelhante crença é incompatível com o "igualitarismo no pecado" (Troeltsch) que distingue a eticidade cristã e lhe confere um sabor fundamentalmente antielitista?

Aspecto muito significativo dêsse elitismo arcaico foi pôsto em evidência por Paul Landsberg *(Zur Soziologie der Erkenntnistheorie,* 1931). Procurando traçar uma tipologia das atitudes *epistemológicas* em têrmos sociológicos, Landsberg contrasta o conhecimento do homem primitivo com o do homem moderno, e distribui as oposições por dois planos: o da natureza do conhecer e o do acesso ao conhecimento. Quanto à *natureza* do conhecimento, o homem moderno é, ordinàriamente, um nominalista: o que êle conhece são objetos individuais; só partindo dêles é que chega ao genérico. Aos olhos do primitivo, ao contrário, o gênero precede o indivíduo: a cobra começa por aparecer-lhe como a espécie cobra, não como um ofídio individualizado. Tal particularidade apresenta uma analogia ostensiva com a condição social do primitivo: com efeito, o membro de uma sociedade arcaica nasce e se move dentro de modelos sociais fixos (a tribo, o clã), ao passo que o indivíduo moderno circula livremente entre várias relações sociais de tipo contratual, isto é, flutuantes, porque submetidas ao arbítrio mutável dos *socii.* A existência de um obedece a cânones prévios; a de outro, não. As respectivas atitudes cognitivas trazem o sêlo dêsse condicionamento: um vê o real como um vasto universo de clãs; outro, como uma soma de entidades individuais. Quando a antiga sociedade helênica, perdida a coesão da era arcaica, sofreu a ação centrífuga do individualismo social e econômico, nela surgiram expressões ideológicas de inclinação nominalista, como a gnoseologia de Demócrito ou a teoria política contratualista de Epicuro.

No que concerne ao *acesso* ao conhecimento, o mundo moderno é resolutamente *igualitário:* o conhecimento de todos os temas decisivos, como o saber sôbre Deus e a salvação, é

franqueado a todos os homens; sòmente o saber técnico é privilégio de poucos. Na sociedade arcaica se dá o inverso: o saber técnico é vulgar, mas o conhecimento fundamental é apanágio de indivíduos de elite. Só quem é capaz de divindade pode reconhecer o divino *(adaequatio rei et intellectus)*; e só o pequeno número dos carismáticos *homines religiosi* é capaz de divindade. Conhecimento e carisma formam um par. A epistemologia arcaica é simultâneamente carismática e elitista.

E a tal ponto êsse elitismo integrava a visão-do-mundo da cultura antiga, que foi a êle que a pólis, ameaçada de decomposição, pediu remédio. Para Landsberg, o pensamento platônico — fruto da crise da sociedade grega — reflete o aristocratismo da epistemologia antiga; Platão parte do individualismo crescente que inspirara Demócrito e inspiraria Epicuro, mas tenta engenhosamente superá-lo com a doutrina da participação *(methexis)* do indivíduo na *idea* genérica. A moderna helenística não teria dificuldade em confirmar essa tese. Alinhemos alguns dos seus principais argumentos.

## *O ELITISMO NO PENSAMENTO DE PLATÃO*

A vida de Platão (427-347 a.C.) transcorre tôda entre a morte de Péricles e a submissão da Grécia à Macedônia — entre o apogeu de Atenas e o instante da sua ignominiosa ruína final; e a magnitude da queda, o acelerado progresso da sua doença, foi para Platão o principal, o verdadeiro acicate do seu pensamento. Reagir à desintegração da pólis, eis o ânimo central da filosofia platônica. Por isso, para compreender a sua motivação profunda, é importante levar em conta as grandes linhas do processo dessa desintegração.

Do meio para o fim do século V, o individualismo da cultura clássica alcança o auge, paralelamente à rápida diluição da sociedade tradicional, da pólis aristocrática e da vitalidade da religião olímpica. Um trecho do teatro de Eurípides ilustra a essência da nova mentalidade. Quando Helena, nas *Troianas* (v. 940 seq.), imputa o seu mau comportamento à ação divina, Hécuba lhe replica enèrgicamente: "Não atribuas tua loucura às deusas, para dar bom aspecto à tua

falta". Êsse racionalismo "iluminista" é o próprio espírito da era clássica, em franca oposição à antiga visão religiosa.

A ética liberada pelo iluminismo do século V é, sobretudo, *intelectualista*, baseada na convicção de que, se o homem souber efetivamente o que é o bem, êle procederá de acôrdo com êle. Os sofistas como Protágoras "traduziam" o princípio intelectualista em sentido predominantemente hedonístico, numa moral utilitarista, reflexo do aburguesamento da pólis. Porém Sócrates (470-399 a. C.) radicalizou o racionalismo ético, afirmando que "uma existência inexaminada não é digna de um homem", e frisando que a virtude *(areté)* é um conhecimento que vem de dentro, em lugar de um simples consenso costumeiro. Simultâneamente, Sócrates procurou barrar o caminho ao utilitarismo individualístico do seu tempo, ao relativismo moral que denunciava o desfibramento da pólis. Recusando-se a escapar à pena de morte, êle deu a maior autenticidade *existencial* ao respeito pelo primado do interêsse coletivo sôbre as conveniências individuais.

A condenação iníqua de Sócrates persuadiu Platão da profundidade da crise de Atenas, já então dilacerada pela guerra do Peloponeso e por sucessivos fracassos políticos. Diante dessa degenerescência moral e física, o entranhado apêgo de Platão à cidade se converteu em motor da sua filosofia. O ensinamento não-doutrinário de Sócrates assinalara a autonomização da ética; a filosofia platônica transferirá o impulso da retificação do agir para o plano diretamente político — o plano da reforma global da sociedade através de um nôvo regime de govêrno.

Nessa resoluta *politização do socratismo* — realizada em eloqüente contraste com o virtuoso, mas apolítico "primitivismo "dos outros herdeiros de Sócrates, os filósofos cínicos — Platão conservou a medula do racionalismo socrático, a saber; a idéia de que a *areté* é bàsicamente uma técnica existencial racional. Mas o impacto da decadência de Atenas na passagem do século *dramatizou* de tal modo a politização do socratismo, que a sua investigação ética se tornou — sem abandonar suas pretensões críticas e intelectuais — um exercício de caráter *religioso*.

No curso do amadurecimento dessa dupla metamorfose do socratismo, politizado e sacralizado, Platão descobriu o pitagorismo.

O movimento pitagórico representava uma novidade na psicologia helênica, uma redefinição original do conceito de alma *(psyché)*. A antiga cultura homérica conhecia a idéia de uma vida além-túmulo; e a de recompensa ou castigo após a morte, tão visível no teatro de Ésquilo, tampouco lhe era desconhecida. Porém a oposição radical entre alma e corpo, a noção da origem divina da alma humana, parece ter sido introduzida no pensamento grego sòmente por volta do século VII, em função da abertura do mar Negro ao comércio e à colonização.

Em contato com as tribos da Cítia e da Trácia, os gregos passaram a receber a influência do *xamanismo*. O "xamã" é um indivíduo geralmente excêntrico, votado à vida religiosa, em quem o grupo social reconhece alguém capaz de adquirir, num período de ascetismo e de isolamento, o poder de ingressar num estado de dissociação mental durante o qual êle realiza "excursões" psíquicas, manifestando inclusive o dom da ubiqüidade. O xamã relata, por meio de cantos improvisados, essas suas peregrinações anímicas, e a comunidade as contempla como fonte de faculdades divinatórias, mitopoéticas e mágico-medicinais que asseguram ao xamã importante papel social.

A noção de dissociação de alma e corpo, contida no xamanismo, era — conforme notou E. Rohde — algo inteiramente nôvo para a cultura helênica. Para os gregos, alma *(psyché)* e corpo *(soma)* eram apenas dois aspectos de uma mesma entidade. No *Édipo Rei* de Sófocles, o protagonista pode falar de si próprio dizendo ora "minha alma" (verso 64), ora "meu corpo" (v. 643), ambas as expressões equivalentes a um "eu". A separação metafísica de espírito e matéria, tanto quanto a idéa pejorativa da matéria como "prisão da alma", eram completamente alheias à psicologia grega.

É esta concepção separatista, e não o significado "irracional", ou supra-intelectual, da alma, que o pitagorismo fará ingressar no pensamento helênico. A psiché tradicional — o simples correlativo mental do corpo, encontrável em Sófocles — era uma alma apetitiva, volitiva e emotiva — um "coração" e não uma "razão"; um prolongamento do *thymos* (paixão), e não do *noos* (intelecto) homérico.

De resto, as manifestações do senso do "irracional" na psicologia grega iam bem mais longe. Dodds demonstrou da

maneira mais convincente como, em resposta às grandes crises econômicas, sociais, políticas e culturais do chamado período arcaico (séculos VIII-VI a. C.), se desenvolveu na Grécia uma "civilização da culpabilidade", no sentido de Ruth Benedict. Um nôvo senso de responsabilidade individual passou a prevalecer, muito diverso do simples cuidado com a própria reputação dos heróis de Homero, membros de uma "civilização da vergonha". Êsse nôvo sentimento do mundo, alimentado pela alteração acelerada e traumatizante da velha ordem patriarchal, gerou uma *angústia religiosa* ausente do universo homérico tão bem evocado por M. Finley em *The World of Odysseus*. Ela é bem visível na importância assumida pelos *rituais de possessão* antônimos — e complementares — colocados sob a inspiração de Apolo e de Diônisos. Tanto a segurança apolínea buscada em Delfos quanto a liberdade anelada pelos adoradores de Diônisos obedeciam a impulsos catárticos, purificadores, nascidos da necessidade de responder à angústia da culpa.

Dêsse modo, a Grécia reconhecia o lado irracional do psiquismo, e já o associava ao comportamento religioso; ainda assim, porém, o pitagorismo significou uma orientação inédita. Por quê? Porque o psiquismo "irracional", religioso, que a cultura helênica desenvolvera era, como vimos, o dos ritos de possessão. Entretanto, o pitagorismo é um avatar *do xamanismo, não dos fenômenos de possessão*. Dodds nota judiciosamente que "o traço característico do xamanismo não é a penetração do xamã por um espírito estranho; é a liberação do espírito do xamã, que abandona seu corpo para uma viagem mântica ou "excursão psíquica". Êle pode ser auxiliado por sêres sobrenaturais, mas a sua própria personalidade é o fator determinante". O êxtase da sacerdotisa de Apolo em Delfos, ou o dos participantes das bacanais, era de natureza mediúnica, *desindividualizadora* (daí a facilidade com que êle contamina, nos grupos orgiásticos, um número crescente de pessoas); a experiência do xamã é *individualizadora*.

Justamente porque individualizadora, é que a religiosidade pitagórica penetrou com êxito na sociedade grega arcaica. A angústia religiosa do fim do período arcaico situava em primeiro plano o problema da justiça divina, da legitimação do mal e do sofrimento. As explicações tradicionais — crença numa culpa hereditária dos sofredores, e crença na punição

dos maus depois da morte — não mais satisfaziam plenamente o homem do século VI. Com a progressiva emancipação do indivíduo, desligado dos velhos laços familiares, a idéia de que uma pessoa possa pagar pelos pecados de outra (idéia corrente, no nível jurídico, no mundo homérico) tendeu a tornar-se dificilmente aceitável, ao passo que a fé no castigo dos maus após a morte deixava inexplicada a aberração moral do sofrimento dos inocentes.

Ora, a versão pitagórica do xamanismo — que incluía a doutrina da reincarnação — apresentava uma explicação adequada: os inocentes sofrem porque só na aparência são totalrente puros; na realidade, estão pagando nesta vida por faltas cometidas em existências prévias. Ao mesmo tempo, todos os homens, "inocentes" ou não, pagam por *seus* próprios erros, e não pelos de outrem, ainda que se trate de um ancestral.

A experiência das "vidas anteriores" dos xamãs nórdicos, as perambulações passadas da sua alma, não significavam nenhuma culpa; ao contrário, eram indício de um poder sobrenatural. Conferindo à crença na peregrinação da alma um sentido ético, o pitagorismo adaptou a psicologia xamânica às necessidades espirituais da sociedade arcaica, racionalizando de maneira eficaz o sentimento de culpa ambiente.

Dando à sua politização da pesquisa ética socrática um cunho *religioso*, Platão realizou, na fórmula de Dodds, "uma hibridação da tradição do racionalismo grego com as idéias mágico-religiosas, cujas origens (...) remontam à cultura xamânica setentrional". No composto resultante, os elementos do xamanismo pitagórico foram todos transformados. O transe do xamã —a separação intencional entre seu ego e seu corpo — virou um retiro para higiene mental dos governantes-filósofos; a ciência oculta do xamã converteu-se na metafísica das Idéias, arquétipos do universo; e a rememoração de vidas anteriores passou a ser reminiscência da antiga visão dessas Idéias — fundamento da epistemologia platônica, conforme se vê na célebre alegoria da caverna no Livro VII da *República*.

A própria excepcionalidade do comportamento dos reis-filósofos — o ascetismo inumano de seu estilo de vida — se torna compreensível, se êles forem encarados como "xamãs racionalistas". De fato, como os xamãs originários, os guardiães da República ideal são treinados para sua função me-

diante uma disciplina especial, consagrada à modificação profunda da estrutura psíquica do indivíduo; e, como os xamãs, o seu sacerdócio lhes proíbe, em larga medida, as satisfações normais do homem comum, do homem desprovido da *sagesse* superior. Daí Platão estar perfeitamente consciente da severidade do modêlo existencial requerido à elite; e daí êle afirmar sem rebuços que só parte ínfima da população poderia alcançar o status de "guardiães" através da longa preparação exigida *(República,* 1. IV, 428).

A noção pitagórica de psiché repousava num dualismo *puritano:* todos os pecados e sofrimentos da psiché são devidos à poluição" causada pelo contato com um corpo mortal. Essa doutrina aparece no *Fédon* (67), mas Platão não tardou a preferir-lhe um *insight* psicológico mais penetrante. Na *República* (1. IV, 439-41) e sobretudo no *Sofista* (227-8), êle localiza o fator de impureza *na própria alma.* Na alma tripartite, o princípio apetitivo contrasta com o racional, enquanto a vontade (*thymos*) se esforça or submeter o primeiro ao segundo, as paixões sensíveis ao império da razão.

Platão transforma assim a catarse puritana no eros da vontade que trabalha pela vitória da ética racional. No *Banquete* (202-4), Diótima conta a Sócrates que Eros é filho de Poros, deus da abundância e de Penia, deusa da penúria. Por isso, sempre cheio de recursos, mas sempre pobre, Eros medeia sem cessar entre o ter e o não-ter; êle não é, como os deuses, *possuidor* da sabedoria, nem tampouco, como tantos homens, um ignorante satisfeito consigo mesmo — êle é um verdadeiro *philosophos:* amante da sabedoria, arco entre o saber e o não-saber, ponte sôbre o abismo entre o divino e o humano-animal.

No entanto, a psicologia puritana e a metafísica dualista que ela implica não ficaram completamente vencidas. A alma racional transcendente da velhice de Platão não é sempre a psiché heterogênea e dialética da *República:* a antiga alma integralmente pura do *Fédon,* o dáimon caído prisioneiro do corpo, reaparece no *Timeu* (90). Para Dodds, a persistência da cisão entre a psiché imortal e a alma mortal *corresponde ao elitismo extremado de Platão,* isto é, à diferença incontornável que existe, a seus olhos, entre o tipo humano ideal dos guardiães estadistas e o homem empírico.

A elite governante da República é, do ponto de vista ético, virtuosa; mas a população governada pode, no máximo, ser mantida numa mediocre boa conduta, insuflada pela propaganda estatal de uma "religião das massas" destinada a frear os ímpetos individualísticos de uma humanidade inferior, dominada por paixões apetitivas, e não pela purificante contemplação do Bem.

Racionalismo para uns poucos, magia para as massas — Platão talvez tivesse gostado da frase de Burckhardt. A condição *sine qua non* da implantação de sua elite dirigente é o repúdio intransigente do homem comum; a sua república ideal não parte do homem empírico; nega-o, ou melhor, sujeita-o sem hesitação ao comando de uma aristocrática seita puritana, em tudo e por tudo separada da existência ordinária.

O etos da elite governante está exposto na *República:* êle é a conduta da irmandade dos reis-filósofos, soberanos do estado ideal. Mas Platão aborda o mesmo tema, em perspectiva histórica, no mito dos ciclos cósmicos narrado num diálogo posterior: o *Político* (269-274).

Segundo conta o orador principal do *Político* (que não é Sócrates, e sim o Estranho Eleata), o mundo passa por vários ciclos. No primeiro, ou era de Cronos, Deus dirigia êle próprio o cosmos; êle era o "pastor dos homens", que ainda não conheciam nem o govêrno nem a posse privada de mulheres e crianças, nasciam do solo, e não do ventre feminino, e habitavam uma terra abundantemente rica e pródiga. Num segundo ciclo, entretanto, Deus deixou o mundo andar por si. A princípio, lembrado das instruções divinas, o cosmos evoluiu satisfatòriamente; com o tempo, todavia, sob a influência da matéria, a ordem degenerou em caos, até o ponto em que Deus, a fim de impedir a ruína total do universo, retomou o contrôle, fazendo rejuvenescer a ordem cósmica.

O Estranho Eleata explica que a idade atual pertence a um ciclo de rotação autônoma do mundo. Deus e seus assistentes abandonaram a tutela dos homens. Sem sua ajuda, a humanidade errou longamente indefesa, até aprender a bastar-se a si mesma. A lenda fala das invenções tecnológicas presenteadas por Prometeu, Hefaistos e Atena, mas a narrativa do Estranho torna claro que os homens são os seus verdadeiro inventores, tendo sido obrigados a cuidar de si desde a retirada dos deuses.

Quando o Estranho pergunta a seus ouvintes se a era de Cronos lhes parece mais feliz do que a idade presente, êle mesmo declara a questão em suspenso; pois só se os homens de então dispusessem, além das dádivas da natureza, do "amor pelo conhecimento e pela discussão" é que poderíamos reconhecer que êles eram muito mais felizes do que nós *(Pol.,* 272).

Não é difícil — nota Eric Voegelin — constatar que a raça dos "nascidos da terra" corresponde aos sujeitos do sentimento de união cósmica e às culturas regidas pelo "princípio cosmológico", onde a vida da sociedade é concebida como reflexo do ritmo natural; nem que a estirpe dos homens "prometéicos", inventores das técnicas e habitantes de uma natureza escassa, equivale aos representantes do "princípio antropológico". A comunidade dos filhos da era de Cronos é um microcosmos; a comunidade dos "prometeicos" é um macroântropos.

Quanto ao "conhecimento" que se suspeita inexistisse na era de Cronos, mas que se tem por marca da idade de autonomia do mundo, é claro que êle significa a filosofia enquanto conscientização do princípio antropológico. Assim, ao recusar-se a aceitar acrìticamente a tese da "felicidade" dos filhos de Cronos por oposição às misérias do presente, Platão repele tôda renúncia à autonomia do homem e ao seu poder de reconstruir a sociedade.

Polemizando contra a idéia sofística de que a lei natural possui valor normativo, Platão acentua que uma sociedade puramente "cosmológica", a rigor, não tem história, nem justiça: pois a justiça só pode verdadeiramente existir numa sociedade onde o homem, consciente de suas ações, disponha do senso do justo e do injusto *(República,* 1.II, 369-74).

Em virtude, porém, dessa mesma autonomia do homem, o ciclo presente — que evolui, como vimos, numa desordem progressiva — não pode ser invertido de maneira automática: só pode ser invertido pela livre lembrança, por parte dos homens, das instruções divinas que outrora asseguravam a harmonia cósmica. E a rememoração *(anámnesis)* da regra divina não é mais dada pela espontaneidade *coletiva* da invenção mítica, mas pelo esfôrço consciente e ascético *dos indivíduos* que recuperaram, no fundo da alma, a experiência do contato com a divindade.

O grupo sacramentalmente unido dêsses indivíduos é a aristocracia espiritual que tem o direito-dever de governar a pólis e de salvá-la do caos e da decrepitude.

A superioridade da elite governante deriva da sua participação *(methexis)* no princípio divino de ordem. Essa participação é um conhecimento, mas é sobretudo uma *sagesse (sophia)*, uma experiência tão ética quanto cognitiva. O movimento capaz de levar o indivíduo ao contato com a flama construtiva e regeneradora do divino princípio ordenador não é uma neutra e fria ginástica do intelecto, mas uma ardente e amorosa aproximação da Verdade. A comunidade dos governantes-filósofos vive animada do *eros* socrático, no qual a caça à verdade e a disciplina moral não se dissociam; e o eros socrático atua desenvolvendo a humanidade autêntica de cada indivíduo, no seio de uma comunidade experimentada *existencialmente*, isto é, recriada e revivida sem cessar. O conhecimento do divino, fonte da ação regeneradora do princípio de reconstrução social, é objeto de um *desejo* erótico; a experiência da verdade da ordem ideal se processa em meio a um *enthousiasmos* (a um transporte divino).

A sublime evocação do vínculo erótico das almas de elite ocupa as passagens centrais do *Fedro*. Voegelin repara que a falta de acolhida ao modêlo governamental oferecido na *República* fêz com que Platão, distanciando-se momentâneamente da teoria da pólis, buscasse refúgio numa exposição concentrada do correlato espiritual da ação pública da elite, que é a experiência erótica das Idéias, os arquétipos da ordem superior.

O eros da elite filosófica não é só *enthousiasmos*, não é só salto em direção ao divino; é também laço entre os participantes dêsse êxtase. O eros socrático é o cimento social da comunidade dos governantes. Os governantes se amam entre si no seu amor comum pelo divino, e cada qual deseja que a alma do outro se impregne da essência divina.

No entanto, êsse erotismo filosófico e comunitário situa no centro da experiência dos governantes um impulso anímico alheio à componente psicológica crucial do ato de governar: a vivência do poder, o exercício do comando, e o enfrentamento de graus maiores ou menores de obediência. A vivência do poder implica a dinâmica do conflito (conflito entre governantes e governados, conflito entre governados e

convém não esquecer, conflito entre os próprios governantes); mas a vivência básica da elite platônica conhece apenas a dinâmica de eros, não o movimento da discórdia.

Por outro lado, — e isso nos devolve ao nosso tema titular — o eros platônico une tão-só os governantes, e não, como o futuro *agape* cristão, a sociedade inteira. Reencontramos aqui a tese de Landsberg: o pensamento regenerador de Platão, fundamentalmente *elitista,* está em consonância com a epistemologia aristocrática do mundo antigo. À *aristocracia* carismática dos xamãs-filósofos incumbe a cura da pólis e a salvaguarda da cultura helênica. A sociedade antiga, mesmo depois de ultrapassada a idade da inocência, persiste em sonhar com elite e com carisma.

## *SOCIEDADE ARCAICA E DESTINO INDIVIDUAL*

Êsse elitismo carismático era, como vimos, a base do sentimento individual e participação no divino. Henri Frankfort mostrou como, afastando-se do pensamento egípcio ou mesopotâmico, a religião hebraica rompeu com o postulado do pensamento mítico — o senso da união de homem e natureza; sabemos que ela dissolveu ao mesmo tempo a crença na divindade do terreno. Foi então que surgiu o grande obstáculo a uma ontologia do carisma— a uma admissão culturalmente legitimada da existência de indivíduos "divinos". Essa admissão, subjacente à mística oriental (mística essencialmente *aristocrática* para Weber), ficaria estranha à ascese cristã. Penetrado do igualitarismo da Culpa, o ascetismo cristão baniu o sentimento individual de participação na realidade divina. O que, por sua vez, terá retirado ao cristianismo, bem antes da sua perversão moderna, qualquer tendência ao reconhecimento concreto do valor *ontológico* do indivíduo. *Nisso, o etos cristão foi* (embora por motivações completamente outras) *cúmplice objetivo da desvalia do indivíduo experimentada pelo homem moderno,* e intensificada na sociedade de massa.

Aqui, no entanto, convém enfrentar uma contradição. Com efeito, dissemos que o que levou o cristianismo a romper com o elitismo natural do mundo antigo foi o estigma do Pecado original — o seu caráter de *igualitarismo da Culpa;*

todavia, como acabamos de aprender com Dodds, a crise do mundo antigo, a que a filosofia platônica tentou reagir, se singulariza precisamente pela emergência de uma *guilt culture* . . . Na realidade a contradição é aparente, porque a "cultura de culpa" da Hélade platônica foi uma civilização angustiada por transições sociais traumatizantes, porém nunca uma comunidade compenetrada de um vício *de natureza* da condição humana, de uma Falha radical da Criação como um todo. A *guilt culture* ainda não é a *Guilt culture;* esta é uma exclusividade judeu-cristã, em que Nietzsche contemplava a antítese do sentimento de elite, atributo da Antiguidade clássica. De modo que a angústia generalizada dos gregos do século IV podia perfeitamente conjugar-se com renascenças do elitismo como a utopia de Platão. Sòmente a vitória da gnose, reafirmando a consubstancialidade do homem e de Deus, poderia ter mantido a fé cristã perto da crença num elitismo natural; eis por que a gnose era, no seu íntimo, aquela *helenização* do cristianismo denunciada por Harnack. Mas, segundo vimos no Capítulo III, a *eticidade* inerente à paidéia cristã exigiu desde cedo a contenção das tendências gnósticas.

Landsberg suscitou nossa atenção para o aspecto carismático-elitista do acesso ao conhecimento na sociedade antiga; mas insistiu no caráter *não*-individualizante, antinominalista, da epistemologia primitiva. Em seu breve ensaio *La Connaissance de l'Evénement,* Roger Bastide surpreende uma tendência inversa (porém não contraditória) do conhecimento arcaico. De fato, enquanto os modernos caminham sempre do geral para o particular — isto é, "das leis da física, da química ou da biologia a suas aplicações práticas *hic et nunc*" —, a sociedade arcaica rumava *do particular para o geral.* Seu modo predileto de interpretação do real era o mito: e o mito é sempre relato de acontecimentos *singulares* sucedidos na origem do mundo, de uma vez por tôdas — e que servem de modêlo aos gestos quotidianos da comunidade primitiva. O agricultor, o ferreiro, a guerra, a dança ritual, as próprias relações sexuais — tudo e todos imitam, na existência primitiva, os atos originários dos deuses e heróis celebrados no mito; de modo que o *geral,* quer dizer, a repetição uniforme dos mesmos gestos no espaço e no tempo, não passa "de cópia de um certo *particular*", de uma mímese do acontecimento-modêlo.

Numa perspectiva tão afeita ao *évènementiel*, nota Bastide, não é de admirar que se tenha elaborado, e prezado altamente, um conhecimento dos fatos — um saber dos *acontecimentos* — de preferência a uma pesquisa de leis gerais. Êste conhecimento, nas sociedades antigas, era a *adivinhação:* o saber divinatório do particular. O saber divinatório possui uma lógica: êle se baseia no *princípio de classificação*, que torna o singular "pensável" mediante a classificação dos episódios da existência individual em categorias recorrentes, as quais por mais numerosas que sejam, são em número finito (assim as categorias "encontro com pessoas do outro sexo", "doença", "viagem", "disputa com terceiros", etc. reúnem *vários* acontecimentos de uma dada biografia num *mesmo* "escaninho" lógico); e no *princípio de significação*, que supõe (como na psicanálise) que tudo o que acontece a alguém tem um sentido a ser decifrado. Operando com êstes dois princípios, os adivinhos se empenham em prever o curso de cada destino, de cada história individual, a fim de munir seus consulentes de um determinado planejamento da vida.

Bastide opõe a divinatória, previsão do *singular* essencialmente dirigida a um indivíduo, à estatística — técnica de previsão da sociedade moderna, a qual só se interessa pelo conhecimento de tendências *coletivas*, dos comportamentos de massa (consumo, emprêgo, opinião política, etc.); e conclui que a sociedade arcaica institucionaliza o conhecimento do destino individual porque êste é que é, para o homem antigo, uma variável — ao passo que o fundo social lhe parece sempre estável e constante. Na sociedade moderna, presenciamos o contrário: o indivíduo, cada vez mais envolvido pela estrutura tentacular da economia e do Estado, tende cada vez mais a levar uma vida uniforme, enquanto o fundo social, varrido por crises e mudanças de todo gênero, constantemente em progresso, e, por isso, eternamente variável, se substitui ao destino individual como elemento móvel por excelência. Longe de dar razão ao clichê que nos descreve a sociedade moderna, prometéica, como reino do individualismo, essa comparação revela que "é nas sociedades primitivas que o individualismo é mais forte, porque as diferenças de destinos se destacam com maior nitidez contra um fundo neutro e quase imóvel". A etimologia do nome de seu patrono — Pro-meteu, o que prevê — reverbera irônicamente, na sociedade tecnoló-

gica, na sorte do indivíduo que se encaixa numa vida predeterminada pelo sistema social. A análise de Bastide corrobora nossa tese sôbre o sentimento da desimportância ontológica da individualidade na cultura moderna. Não é à toa que êle acena à responsabilidade do cristianismo nesse processo: a religião cristã foi o primeiro grande adversário da arte divinatória.

É claro que as duas sucessivas "sociedades globais" (por oposição à sociedade arcaica, sempre localista) que Bastide define excelentemente como "cristã-rural-artesanal", e "industrial-urbana-racional" — "deixam subsistir todo um conjunto de grupos sociais" suficientemente pouco integrados na nova cultura para que preservem práticas divinatórias. Ainda hoje, as mulheres e os camponeses se dão à quiromancia; e ainda há certos domínios, como o da vida amorosa, onde a adivinhação seduz até mesmo os membros dos grupos "integrados". Em regra, porém, no "sistema secundário", o divinatório foi degradado a superstição. O iluminismo reiterou o anátema cristão contra o sacrilégio do adivinhar.

Não convém esquecer que o cristianismo se formou e se impôs quando, nas mãos do imperialismo romano, já se consumara a agonia da pólis antiga, ferozmente localista. *Em matéria de universalismo abstrato, o direito romano foi um precursor do "sistema secundário"; e a sua universalidade está para o localismo da pólis helênica assim como a catolicidade do cristianismo para a índole tribal, gentílica, da velha religião hebraica.* Ora, a cultura cristã, cultura "global", cresceu num universo extremamente *móvel*. A fase decisiva de sua expansão, o século III, foi um período de desintegração acelerada do Império; a época de sua maior fecundidade cultural coincide, pelo menos inicialmente, com o tempo das contínuas invasões. Em comparação com a estabilidade do mundo arcaico, o cristianismo reflete um universo em rápidas e bruscas transformações. É lógico que ainda não se trata, na última Antiguidade e na primeira Idade Média, da sociedade prometéica, *interiormente* votada à mudança; mas foi numa Europa instável, crônicamente sujeita às intempéries da História, que se plasmou a civilização cristã.

Universalismo utópico e compensatório, o cristianismo teve por assim dizer o instinto de não se confundir com nenhuma das formações político-sociais dessa era de Estados

efêmeros e sociedades precárias. De olhos postos na Jerusalém celeste, a fé cristã permanecia vaga e, portanto, amplamente moldável, em relação à órbita do terreno; a tal ponto, que não introduziu nenhum nôvo conceito jurídico ou social. Para Ferdinand Lot, aí está uma das origens de uma atitude entranhadamente ocidental: a consciência da distância entre a religião e o Estado.

Desde a Idade Média, a "flutuação" da Igreja universal relativamente a qualquer particularização político-social distingue a sociedade cristã da muçulmana. No Islã, a religião não contém apenas uma crença (eventualmente capaz de funcionar como ninho de insatisfações com a sociedade); contém, simultâneamente, um direito, uma política, uma economia. Leis e costumes, tudo se torna indiscernível da religião; tudo é *santificado* por ela. Tal como nos foi dado observar na segunda seção do Capítulo II, a fé maometana é um profetismo ainda próximo da ética mágica, fundada na sacralização do mundo social — e não no estabelecimento de uma tensão entre a ética religiosa e as estruturas do universo profano. Donde a enorme dificuldade em adaptar as comunidades islâmicas aos padrões modernos: pois tocar num costume, modernizar uma lei, atualizar uma determinada prática é sempre ofender a consciência religiosa do maometano. A santificação do social atua como zêlo conservador.

## *OCASO E RENASCENÇA DO SENTIMENTO TRÁGICO*

Que o cristianismo nasceu num mundo particularmente falaz e agressivo é, de resto, algo *inscrito em sua vocação soteriológica*. A fé na salvação era uma resposta aos perigos do universal hostil; e as suas raízes na instabilidade do ambiente histórico são denunciadas pelo empenho que a visão-do-mundo cristão coloca em *destragicizar* a existência. O cristianismo aboliu o sentimento autênticamente trágico da vida, atributo típico da mente clássica (A. Festugière). Baseado na idéia de uma divindade onipotente, mas *salvadora*, a religião cristã obscureceu a antiga consciência do sofrimento injusto, obra selvagem do capricho ou vingança dos deuses. Essa intuição, que pulsa em tôda a tragédia grega, a teodicéia de

Ésquilo ainda se esforça por dominar; mas ela retorna em Sófocles, e obcecará Eurípides. É que, para os antigos, os deuses são muito mais poderosos que justos; e sua compaixão casual nada tem da misericórdia plenamente *simpática*, profundamente identificadora, do Deus feito homem, redentor dos nossos males.

No *Hipólito* de Eurípides, quando Artêmis, condoída do herói, vítima de Afrodite (*"C'est Vénus à sa proie toute entière attaché"*, dirá Racine), lhe concede a graça de uma teofania *in articulo mortis*, nem sequer por um instante se esquece da distância infranqueável que há entre ela e seu devoto. Hipólito agonizante evoca sua piedade total, seu zêlo inexcedível pelo culto de Diana; mas Diana abrevia altivamente a entrevista consoladora, porque, diz ela, "a imagem de um morto não deve sujar a face de uma deusa". Humanos, demasiado humanos, os senhores do Olimpo era sujeitos a várias paixões antropomórficas: nunca, no entanto, partilham as experiências verticais da condição humana. A dinastia divina permanece friamente alheia às angústias dos mortais. Por isso debaixo do mundo estável que os cercava, o homem arcaico, e o da Antiguidade clássica, reconheciam realisticamente a crueldade dos deuses, a incongruência do cosmos em relação à justiça e à moral; incongruência que o cristão negaria teimosamente na esperança da Salvação.

Por outro lado, o homem antigo não conhecia uma *individualidade ética* tão profunda quanto a do cristão, e por isso mesmo lhe era mais fácil experimentar a crueldade do Destino como elemento integrante da ordem cósmica. "O herói trágico", notou Kierkegaard, "renuncia a si mesmo para expressar o universal"; êle "não conhece a terrível responsabilidade da solidão". Essa tragicidade *interiorizada* dos "cavaleiros da fé" kierkegaardianos é o reverso da segurança proporcionada pela fé na Redenção. De fato, a esperança cristã, aguardar sem garantia, otimismo da incerteza, oscila irremissivelmente entre o consôlo escatológico da beatitude final e a "terrível responsabilidade" da consciência solitária que nunca deixa de sentir-se em falta perante Deus. Mas *essa* tragicidade, justamente porque subjetiva, é radicalmente diversa da tragédia antiga; ela é tragédia do caráter, não mais da ação; é "sentimento trágico da vida" (Unamuno) — quer dizer, dilaceração sofrida pela existência, partilhada entre

razão e fé, em seu próprio círculo — mas não mais dolorosa e contrita, esmagadora, mas resignada e viril, descoberta da Falha no corpo do mundo.

Finalmente, a reemergência de uma visão trágica entre a Renascença e o otimismo iluminista — em Shakespeare e Racine — assinala o esgotamento da soteriologia cristã como fôrça criadora de cultura. Shakespeare, o mais completo universo ficcional do Ocidente (desde que a perda de vitalidade do etos cristão nos afastou da *Divina Comédia*), parece consagrar a restauração do sentir trágico, do lamento ante a crueldade do Destino. "Somos para os deuses feito môscas para garotos travessos: êles nos matam por divertimento", desabafa Glocester no *Rei Lear*. Mas o personagem trágico shakespeareano sofre as injúrias do Fado sem aquela atitude característica do herói antigo: a inocência íntima. A idéia de ofensa pessoal e direta à divindade, de culpa radical ante a lei divina, fôra estranha ao espírito grego. A responsabilidade essencial da antiga vítima trágica era, no máximo, negativa: era a culpa da *hamartia*, o pecado de não ver; não, como a *hybris* de Macbeth ou de Phèdre, um êrro ativo da vontade, uma culpa dolosa. Aristóteles requeria, para que brotasse a piedade pelo herói trágico, que êle fôsse moralmente bom; pois "a piedade tem por objeto um homem que não merece sua desgraça" (*Poét.*, 1453a). Mas o teatro de Shakespeare evoluiu do tema do contraste entre a alma nobre (Bruto, Hamlet, Otelo, Macbeth) e o resultado imoral de suas ações para o tema da progressiva compaixão por heróis inicialmente não-nobres, como é o caso do vaidoso, injusto e egoístico Lear. Compare-se a excelência moral de um Édipo, monarca solícito e justiceiro, com a rabugice narcisística de Lear, pai insensato e colérico.

A especialidade de Shakespeare está em situar a simpatia no infortúnio da condição humana em si, mesmo levada ao limite da deficiência moral. Nas peças do seu último período, às vêzes desembaraçadas de todo "desenvolvimento" psicológico dos protagonistas (Coriolano, Antônio e Cleópatra), êle chega a apresentar-nos o orgulho ou a veemência do amor como uma espécie de nobreza puramente animal do caráter impuro; uma nobreza de que o próprio Caliban, canibal anti-*bon sauvage*, não está inteiramente desprovido. J. Barton chamou essa indulgência dramática, tão distante do drama

grego quanto do teatro ético medieval, de "tolerância crítica". Como pôde Shakespeare, por meio dêsse ambíguo desenobrecimento do herói, restituir à cena ocidental o perfume da visão trágica?

Jan Kott delineia uma resposta a essa pergunta no seu penetrante *Shakespeare, nosso contemporâneo*. O palco shakespeareano, nota êle, ainda era, como o medieval, um *theatrum mundi*, uma figuração do cosmos — mas um *theatrum mundi* que passara pela crise das certezas cristãs e das utopias renascentistas. T.S. Eliot afirmou certa vez que Shakespeare estava "andando em direção ao caos"; seria mais exato dizer que sua obra nasceu no interregno entre a vitalidade do etos cristão, liqüidador da visão trágica, e as ulteriores escatologias *racionalizadas* (no sentido de Weber). Ao contrário de Calderón, Shakespeare não aceita o salvacionismo barroco, a ultrapassagem confiante do *hic et nunc* espectral — *la vida es sueño* — rumo à solidez compensatória de um Além. O mágico Próspero, o demiurgo, o praticante de experiências pedagógicas na ilha espelho da Terra, termina por desistir de tôda solução sobrenatural para o problema da existência; e não o faz sem amargura. Próspero quebra sua varinha de condão e abandona a sua *bare island* pelo inescapável reencontro com a complexidade ambivalente do mundo:

> *Now my charms are all o'erthrown,*
> .....
> .....
> ..... *Now I want*
> *Spirits to enforce, art to enchant;*
> *And my ending is despair.*
>
> (*The Tempest*, V, 1)

Repudiando as escatologias da Idade Moderna, consciente da desintegração da ordem tradicional (Hamlet: *"Time is out of joints"*), Shakespeare redescobre a nudez da situação trágica; porém, conforme repara Kott, o seu personagem trágico já é muito *grotesco* — grotesco como Lear-bufão, prelúdio patético aos *clochards* de Beckett. Isto porque, se os homens não são nobres, muito mais ignóbil é o *fatum* que os esmaga: a arena dos apetites soltos, de cupidez e traição que governa, sob a lei amoral do *Príncipe* e do dinheiro (*common*

*whore of mankind)*, essa selvagem transição que é a era elisabetana. Quando o Destino não é mais uma augusta — embora inclemente — *moira;* quando as suas vítimas nêle começam a reconhecer o produto sem mistério, e, no entanto, irresistível, da insânia do homem e da iniqüidade da ordem social, então não é mais possível planger sôbre a desproporção entre a lei do cosmos e os anseios do justo; o herói trágico vira um *déchu* patético, e a sacralidade do Destino se torna abjeção do Absurdo. Quando o recuo da moral cristã devolveu ao Ocidente algo da consciência trágica da vida, o "desencantamento do mundo" operado pela racionalização da cultura transformou a tragicidade em sabor grotesco. O drama shakespereano foi a primeira, insuplantada apreensão dessa metamorfose.

## *ELITISMO E MÍSTICA MODERNA (DE SPINOZA A GOETHE)*

Assim, a esta altura da nossa indagação, o horizonte ético do cristianismo tradicional, com cujo abandono verificamos que coincidiam quase tôdas as linhas de fôrça configuradas do etos moderno (produto e sustentáculo da racionalização da cultura), parece ter passado por uma daquelas surpreendentes "descaracterizações" hitchcockianas: de vítima dos tempos modernos, o cristianismo, enquanto desvalorização ontológica do indivíduo e enquanto antielitismo, vira, de súbito, um fautor da solidão e do desamparo do homem contemporâneo, forma terminal da cultura construída entre os escombros das éticas religiosas; a vítima se revela criminosa...

Na realidade, porém, é claro que o cristianismo foi mais flexível do que êsse quadro sugere. Já lembramos de que maneira a fé cristã, apesar de introduzir orientações e atitudes fundamentalmente estranhas à civilização greco-romana, se fêz depositária do acervo espiritual da Antiguidade. Em seu célebre ensaio sôbre a era de Constantino, J. Burckhardt encarece o fato de que o cristianismo, muito embora representasse o fim do mundo antigo, a êle soube assimilar suficientemente os bárbaros germânicos para que êstes se unissem aos romanos na desesperada resistência ao perigo huno. No que concerne ao problema do elitismo e da autovalorização do in-

divíduo, a posição cristã não foi menos plástica. Em primeiro lugar — como veremos a seguir — o cristianismo soube conviver com tradições lúdico-religiosas que atenuavam substancialmente o sentimento da desimportância do indivíduo. Em segundo lugar, o etos cristão se conjugou, em certas fases históricas, com filões ideológicos de inspiração carismático-elitista.

Na medida em que, conforme assinalamos, o ideal heróico da Alta Renascença foi uma síntese *sui generis* do individualismo da *virtù* com o modêlo da consciência cristã, o humanismo cristão deve ser considerado uma inflexão carismático-elitista do espírito católico. Isso se torna imediatamente visível numa comparação com a ética antiindividualista do cristianismo gótico. A moral gradualista da Segunda Idade Média pressupunha a existência de uma classe de *virtuoses* éticos — os religiosos; mas absolutamente não encarava êsses especialistas da virtude como membros de uma "elite natural", carismàticamente subtraídos à desvalorização do mundo criatural. Já o paradigma da megalopsiquia renascentista reúne a têmpera ética do altruísmo cristão ao senso da excepcionalidade do indivíduo superior. Neste sentido, *do humanismo renascentista defluiu um elitismo cristão.*

Com a mística barroca, essa metamorfose carismático-elitista da religiosidade ocidental se acentua. Os exercícios espirituais de Santo Inácio são uma gramática do misticismo democrático, e a auto-suficiência dos *saints* puritanos era uma maquilagem estratégica de um profundo sentimento de desvalia individual; mas a mística noturna de São João da Cruz, de Santa Teresa e dos barrocos alemãs está cheia de êstases elitistas, de arroubos carismáticos da alma espôsa eleita de Deus.

Não foi a essa religiosidade carismatizante que coube conformar a experiência religiosa do "Seiscentos" ao processo de racionalização; esta encontrou um homólogo e veículo mais adequado na ascese intramundana emoldurada por direções gnósticas, e, posteriormente, na mística democrática dos conventículos pietistas. No entanto, sabemos que, na idade barroca, a racionalização infiltradora foi obrigada a compor-se com, ou justapor-se a, vários ingredientes culturais heterogêneos. Com a persistência do impulso de transfiguração na arte do período, ilustramos (Capítulo V) êsse fenômeno. O

barroco a um só tempo minou e sustentou o estilo heróico herdado da Renascença. Interpretar a cultura do Seiscentos como exclusivamente movida pelos impulsos da racionalização é vê-la com os óculos do iluminismo. A verdade é que o século XVII simultâneamente prepara e nega seu sucessor; em muitos aspectos, êle foi esfôrço de síntese da racionalização com seus contrários — e os seus "anacronismos" são tão significativos quanto a sua modernidade.

Dito isto, não é de admirar que a expressão mais pura da cosmovisão especulativa da era barroca, a filosofia de Spinoza, associe elementos vigorosamente racionalizados a uma teorização banhada no mais autêntico carismatismo místico. As afinidades da metafísica spinozista com a visão do mundo racionalizada são óbvias. Spinoza é um panteísta que converteu a imagem renascentista de uma *physis* animada (a que êle próprio aderira em seus primeiros trabalhos) num naturalismo *cartesiano,* em que *natura naturans* e *natura naturata* equivalem à ordem matemática do universo. Sua diferença básica em relação à ontologia de Descartes corresponde perfeitamente, no terreno artístico, à passagem do barroco inicial ao alto barroco: Spinoza substitui o Ser ainda estático de Descartes por uma substância definida pela produtividade e pelo dinamismo; Rubens ou Bernini introduzem uma plástica do movimento no lugar do espaço relativamente inerte de pintores como Aníbal Carracci ou de escultores como Mochi.

Com essa transformação da metafísica racionalista, Spinoza cartesianiza o imanentismo da mística judia. Da Cabala, êle recolhe a idéia neoplatônica da divindade do mundo, do mundo que é emanação da natureza divina; porém, em vez de conservá-la no âmbito de uma teoria soteriológica, de uma metafísica da salvação, Spinoza, talmudista herético, a reinsere num contexto exemplarmente racionalizado. O panteísmo da *Ética* é uma ontologia radicalmente afastada de qualquer teodicéia: Spinoza delineia o mapa do real sem qualquer intuito de harmonizá-lo com as exigências da nossa sêde de alívio, consôlo e felicidade. Georges Friedmann *(Leibiniz et Spinoza)* fala com acêrto de filosofia *desantropocentrizada:* de estruturas ontológicas descritas sem a preocupação de justificar os anseios humanos respondidos pela fé. Assim como a arte barroca é (em comparação com o bloco Renascença-maneirismo) arte-do-homem, sucessora da arte-do-homem, a

metafísica spinozista troca a ótica humanista pela audaciosa perspectiva cosmocêntrica.

O *Deus sive natura* spinoziano tem, em sua unidade, modos infinitos. Arquitrave da geometria do universo, êle ultrapassa — enquanto virtualidade — tôda determinação lógica. O panteísmo da *Ética* inscreve a transcendência na substância imanente ao mundo; e é nesse paradoxo fulgurante que Spinoza dá a medida da sua identificação com o sintetismo seiscentista, com a *concidentia oppositorum* perseguida pela alma barroca. À sua maneira, o *Deus sive natura* é o *Deus absconditus* calvinista ou jansenista, *desantropocentrizado*. Spinoza, o imanentista, o precursor da leitura liberal dos Evangelhos, preserva em sua metafísica o sentido básico do mistério divino, da inaferrabilidade do sagrado. Curiosamente, é com Leibniz, defensor tenaz dos dogmas da crença (providência divina, liberdade do homem), que o princípio da transcendência soçobrará. Em têrmos de uma sociologia do conhecimento (Friedmann), a heresia do *Tractatus theologico-politicus* e a soberba indiferença da *Ética* em relação à praxe de ajustar a filosofia ao credo tradicional são fruto do círculo *éclairé* em que se movia Spinoza, amigo da alta burguesia republicana dos irmãos de Witt; ao passo que o empenho conciliador de Leibniz, sempre respeitoso do cânon cristão, espelha o tradicionalismo timorato das elites alemãs do Seiscentos.

Contra a indeterminação anti-antropocêntrica dos modos infinitos, Leibniz desenvolve a doutrina da harmonia cósmica no "melhor dos mundos possíveis"; contra o determinismo spinoziano, a tese da liberdade das mônadas. Restaurador genial de motivos metafísicos aristotélicos e escolásticos, Leibniz ressuscita a teoria da *scientia media* dos Molina e Suárez: Deus previu e ordenou todo o curso do universo, *inclusive a liberdade humana*. Contudo, livres ou não, as mônadas humanas só existem na medida em que participam do concêrto universal querido por Deus, e com que êste, em útima análise, se confunde. As argúcias escolásticas de Leibniz não conseguem livrar seu sistema das duas pechas que, por apêgo à visão religiosa, êle não cessa de condenar: determinismo e imanentismo. O conciliador diplomático do racionalismo com a tradição canônica termina muito perto do seu espantalho herético, Spinoza. Afinal, a monadologia é apenas uma teoria da *multiplicidade* da substância produtiva da *Ética*. Desem-

baraçando-se dos modos infinitos, o imanentismo leibniziano será até mesmo mais moderno do que o de Spinoza. Leibniz é, como Bach, um tardo barroco carregado de elementos pré-iluministas. A publicação póstuma (1765) dos seus influentíssimos *Nouveaux Essais* simboliza a essência transicional e "progressista" do seu pensamento. O metafísico tradicionalista foi simultâneamente um protagonista da revolução científica (para a qual Spinoza em nada contribuiu) e um refutador do dedutivismo metafísico: um Kant *avant la lettre*.

Coloquemos agora, nesse pontilhado de convergências e diferenças entre essas duas grandes metafísicas seiscentistas, o nosso tema oficial: o fundo elitista da reflexão de Spinoza. A *Ética* não tem êsse título por acaso; a metafísica spinoziana culmina numa teoria da beatitude. E a felicidade está, para o neo-estóico Spinoza, no júbilo que proporciona a inteligência do real. Sócrates acreditara que o compreender leva ao agir bem; Spinoza crê que êle deságua no *sentir-se* bem.

Ora, essa capacidade intelectual em que repousa a felicidade, *sòmente alguns* espíritos a possuem. Conhecimento verdadeiro e prazer supremo são privilégios de uma elite embora, por certo, inidentificável com qualquer classe social. A intuição mística ,a visão panteística, é apanágio das almas fortes; só têm essa aptidão os que se situam no tôpo da escala hierárquica dos caracteres e das paixões. A mística spinoziana é um elitismo declarado; nela ressoa o eco do carismatismo da *virtù*. A doutrina da beatitude da *Ética* é o autógrafo do elitismo na *Weltanschauung* barroca: na filosofia cosmocêntrica e no panteísmo da transcendência.

Leibniz criticou desde cedo o neo-estoicismo de Spinoza. Como pretende Friedmann, sua ética é a do tradicionalismo cristão, para o qual não basta compreender a realidade: deve-se também aceitá-la de bom coração, como obra de Deus que é. O "melhor dos mundos possíveis" não pede só compreensão: pede afeto. Em conseqüência, a mônada volitiva de Leibniz abandona o contemplativismo da moral de Spinoza. *Mas as mônadas ativas não são entidades de elite;* são democráticos pontos de vista sôbre o cosmos, partes igualitárias na partitura da polifonia universal. Leibniz não só *reantropocentriza* a metafísica — reconvertendo-a em teodicéia ao mesmo tempo a serviço da religiosidade tradicional e do otimismo setecentista — como *deselitiza* a moral barroca; êle aproxima a

ética filosófica, com o mesmo gesto, do anti-elitismo cristão e do igualitarismo moderno. Foi o cortesão Leibniz, e não o republicano Spinoza, que prefigurou o democratismo ético da modernidade. Pois, para além da síntese barroca, o progresso da racionalização reviveria vários temas da religiosidade tradicional — mas não o elitismo da Renascença.

O destino do elitismo carismático no reino do etos burguês, na cultura industrial é conhecido. A enorme, conquanto dúbia repercussão do grito de Nietzsche, conjurador da ética de elite, atesta e atestou a carência qualitativa da individualidade contemorânea. Porém, antes da agressividade crispada do super-homem, o elitismo natural floresceu na figura de Goethe. O "renascentista" Goethe, que tomava Spinoza por Giordano Bruno, fundiu a monadologia de Leibniz com o imanentismo da *Ética:* seu ego cósmico é uma ativa mônada panteísta. Mas o ego fáustico de Weimar é, também, a versão classicizada e apurada do *Kraftmensch* pré-romântico — da personalidade superior e selvagem, que a racionalização iluminista sentira às vêzes (no *Neveu de Rameau,* na dramaturgia do *Sturm und Drang,* etc.) irromper sob o seu abstrato igualitarismo. No culto mumificante do "favorito dos deuses", o espírito vitoriano tentou conter e aprisionar a lembrança fatal do sentimento da individualidade carismática, fonte de liberdade e de cultura. O camafeu emasculado da "bela alma" do "sábio de Weimar" obscureceu a mensagem profunda de Goethe, "último renascentista" que, como a própria Renascença, fôra capaz de aprimorar sua concepção dos instintos vitais pelo metro da *Bildung* que educa sem hipocrisia e civiliza sem supérflua repressão.

## *RESSENTIMENTO E CARNAVAL*

No Capítulo IV, utilizáramos a sociologia do conhecimento para definir o *status* sociológico de paidéia como o etos cristão e sua transfiguração renascentista, o ideal heróico. Examinando, com Landsberg e Bastide, a tipologia das epistemologias civilizacionais, a mesma sociologia do conhecimento acaba de iluminar um atributo capital do cristianismo antigo: sua propensão a alijar a atitude de valorização *ontológica* da individualidade. Neste atributo, descobrimos uma convergên-

cia importante entre o velho substrato cristão do etos ocidental e o sentimento agudo da desvalia do indivíduo, característico da moderna sociedade de massa.

O homem contemporâneo é alguém que se sente — ainda que inconscientemente — sem valor próprio. A exposição feita por Nietzsche de uma vivência niilista, mola e raiz de uma "moral de escravos", constitui um dos maiores *insights* na natureza da cultura moderna. Especialmente quando se leva em conta que o espírito das "virtudes" niilistas é o *ressentimento* — o secreto rancor distilado contra os valôres qualitativos pela impotência dos fracos, dos incapazes de amar e de enfrentar a vida. Ressentimento é "o ódio que cria ideais e transforma valôres", engendrando ânimos e atitudes exteriormente inspirados pelo amor e pelo humanitarismo, porém de fato movidos pela vingativa raiva dos inferiores contra indivíduos e grupos melhores e mais fortes. Como é sabido, Nietzsche, que partiu da distinção de Heine entre os "helenos" e os "nazarenos" — entre os amantes da vida e os que a renegam — considerava o ressentimento um produto típico da moral judeu-cristã.

Porém Max Scheler — "Nietzsche católico", segundo Troeltsch — reformulou a análise nietzscheana, atribuindo à moral *burguesa* o que o autor de *Genealogia da Moral* verberara no cristianismo. Scheler pensava sobretudo no comportamento da classe média alemã, devorada de inveja ante a nobreza prussiana, que conservara, no Reich guilhermino, o monopólio do poder político e do prestígio social. Mas ressentimento é uma denominação adequada para um fenômeno mais geral — para o *animus* do consumo competitivo, das reivindicações meramente sustentadas pelo "efeito de demonstração", e do complexo ideológico liberal-humanitário que reclama a plebeização da cultura em nome de um estéril igualitarismo. Scheler acerta em cheio ao localizar êsses impulsos ressentidos nas classes médias; a história contemporânea se fartou de comprovar quanta agressividade essas camadas segregam, sobretudo na pequena burguesia.

Entretanto, depois do que dissemos sôbre a responsabilidade do cristianismo na supressão das práticas de valorização da individualidade carismática e das elites "naturais", somos tentados a escolher uma posição intermediária entre a tese de Nietzsche (ressentimento = moral judeu-cristã) e a de

Scheler (ressentimento = etos burguês). Seria naturalmente uma violência qualificar de puramente ressentida a ética da ascese cristã; mas ela é pelo menos, enquanto contrária ao reconhecimento da importância ontológica dos indivíduos (enquanto *igualitarismo da Culpa),* um foco *potencial* de ressentimento. Em conseqüência, em certa medida, a hegemonia da moral cristã preparou a insegurança medular que aflige o homem moderno. O burguês inseguro, que só pela agressividade vela a própria insegurança (como o puritano a ocultava na soberba do gnóstico rigorista), parece ter herdado sua carência de auto-estima do cristão tradicional.

Mas por que a depreciação antielitista do ego — o igualitarismo da Culpa, a ontologia antiindividualista do cristianismo — permaneceu, enquanto matriz de uma moral ressentida, um simples *potencial? Por que a experiência cristã (moldada na insegurança da última Antiguidade e da primeira Idade Média) da desimportância do indivíduo não assumiu a forma virulenta do ressentimento moderno?* Em nossa opinião, a resposta se encontra na estrutura da consciência cultural de tipo tradicional. Essa consciência cultural era *dualista:* ela justapunha ao universo litúrgico oficial, ligado à Igreja e ao Estado, o mundo livre da *festa* popular de inspiração carnavalesca. *Até o século XVII, o universo religioso do Ocidente obedeceu a um regime de alternância:* de um lado, reinava a forma *sublimada* da religiosidade — o domínio dos cultos oficialmente incentivados pelo *status quo* social, a área da religião estabelecida; de outro lado, uma forma *subversiva* (mas autorizada e institucionalizada) de celebração — a área dos impulsos em que a sociedade arcaica (isto é, não racionalizada) preservava a memória dos primitivos cultos mágicos, ainda impregnados do contato com a terra e com as divindades ctônicas, ou telúricas (as mesmas que animam os costumes analisados por Frazer no *Golden Bough* e — dentro da concepção durkheimiana de que as idéias e atos religiosos são reflexos da estrutura social — por Jane Harrison em *Themis).* Êsse psiquismo reprimido, de manifestação cuidadosamente restrita a determinados momentos do calendário tradicional, se alimentava do *orgiástico* — daquele "êxtase agudo" que Weber distingiu do crônico estado de santidade proporcionado pelas éticas rigoristas (v. Capítulo II). O delírio orgiás-

tico, a celebração dionisíaca, o transe coletivo, são *válvulas* plenamente reconhecidas (embora enquadradas) pelas culturas de tipo arcaico; elas permitem ao indivíduo e aos grupos sociais um periódico desforrar-se das suas opressões e frustrações. *Na festa orgiástica* — saturnais, carnaval —, *a sociedade vivia o reconhecimento da sua própria contestação.**

A esfera dessa religiosidade-válvula ocupava lugar de tal relêvo na cultura tradicional que, tudo bem contado, as grandes cidades medievais dedicavam aos festejos de estilo carnavalesco cêrca de três meses por ano. Do carnaval propriamente dito ao *risus paschalis* e ao riso do Natal, dos parênteses carnavalescos das grandes comemorações religiosas às representações do teatro de feira, o saturnalismo orgiástico penetrava extensa região da existência comunitária. Quais eram suas diretrizes? De saída, a subversão do mundo social: a irrupção de um nôvo modo de relações sociais, em que tôdas as distâncias, naturais (adultos/crianças, velhos/jovens) ou sociais (dirigentes e governados, senhores e vassalos, ricos e pobres) se aboliam numa familiaridade única. "Durante as saturnais, a sociedade funciona de acôrdo com um duplo ritmo de *solidariedade aumentada* e de *antagonismo exacerbado*" (Lévi-Strauss). A irreverência familiar dos subordinados fabrica uma confraternização dúbia, que proclama e abole conflitos, num misto de solidariedade e crítica.

Em seguida, o espírito da *máscara* — ou, na fórmula de grande estudioso da cultura do carnaval, Mikhail Bakhtin, da "negação da estúpida coincidência consigo mesmo"; a rebelião contra o ego submetido a uma continuidade dócil à repressão. A máscara princípio de metamorfose,, antítese da *persona* sufocante. Segundo Walter F. Otto, vários cultos gregos utilizavam máscaras, mas só no de Diônisos existia uma relação íntima entre máscara e teofania; Diônisos, o deus da alteridade radical, fazia coincidir sua presença com a ausência de tôda imagem fixa: com o rosto vazio a ser preenchido pelo Outro. A terceira característica maior do saturna-

---

* Êsse *poder institucional de subversão* singulariza o impulso carnavalesco na libido *lúdica* da sociedade. Sem êle, o ludismo cultural descrito por Huizinga fica condenado às sublimações mais ou menos conformistas — êrro evitado por G. Bataille.

lismo é a profanação sistemática, as aproximações excêntricas (do baixo com o sublime, do sábio com a insensatez, etc.), signo da consciência protéica do *inacabamento* do universo. Na visão do mundo carnavalesca, a realidade é uma transformação incessante.

No centro do carnaval se situa o rito que Bakhtin chamou com felicidade de "endestronização": a elevação ao trono de um rei-bufão, senhor-escravo, velho-criança; de um rei Momo, *abbas stultorum, lord of misrule, abbot of unreason.* Na posse de tal monarca já transparece a sua deposição; o gesto da coroação significa irônicamente um veto radical a todo poder estabelecido ou por estabelecer — uma relativização de todo valor instalado ou instalável, uma Welt-Verlachung (Jean-Paul), ridicularização do mundo inteiro. O cetro do rei Momo é pura paródia. Mas essa paródia zomba de si mesma: a relativização saturnal não é negativa absoluta, é antes consagração do sentimento do ciclo, da lei da perecibilidade de tôdas as condensações culturais, da seqüência necessária de morte-e-regeneração. A paródia carnavalesca relembra a finitude, mas conjura a imortalidade. O riso de entrudo descende do escárnio ritual que, na sociedade primitiva, castigava deuses e soberanos, a fim de pô-los em brios e de obrigá-los a renovar-se, promovendo a fecundação da terra e da raça. É uma gargalhada cosmogônica praticada em tempos de crise. Riso instigador da vitalidade, porque êle próprio símbolo da exuberância da libido: Freud ligaria a consciência do cômico ao senso da energia psíquica economizada.

Por outro lado, os *saturnalia* eram a festa das *larvae* — dos mortos injustiçados, insepultos ou assassinados. Uma lenda maia revivida por M.A. Asturias fala dos cadáveres que só fecharão os olhos quando reinar justiça na terra. Nas *larvae* carnavalescas, a finitude cobra ressarcimento; e o clamor dos mortos exprime a sêde de indenização dos vivos. O carnaval respira a antiquíssima crença na dissolução fecunda, no mito da palingênese, em que Burdach quis ver a raiz mais viva e popular da Renascença. Seu símbolo é a velha prenhe, a agonia grávida ilustrada pelas terracotas grotescas da Antiguidade. A cultura do carnaval é tanatològicamente matriz, destruição crítica lustral. Algo disso ainda refulge no insulto popular, no palavrão que ofende indicando ao mesmo tempo a *regeneração* literal do ofendido: "Vá para a p. que pariu!".

Mas Bakhtin aponta a diferença entre o riso ritual da cultura primitiva, riso mágico-incantatório, integradíssimo na esfera mesma do sagrado, e a comicidade saturnálica da sociedade de classes. Com esta, o saturnalismo passa a ser objeto de sentimentos ambivalentes. Assim como, desfeita a rêde compacta da cultura tribal, o mito vira parcialmente ideológico, assim o ritual *sub specie commoediae* se torna suspeito a juízo do *status quo*. A blasfêmia que explode no carnaval não é mais sagrada (conquanto admitida), porque agora a crítica aos deuses já é também crítica aos homens. A primitiva chacota ritual faz abstração do histórico: visa apenas à restauração da ordem cósmica. O saturnalismo já conhece o preço da cultura; o que êle mima, entre farras e excessos, é a *aetas aurea* presidida por Saturno. O carnaval é memória do paraíso. Numa pseudomorfose (Panofsky) iluminadora, a consciência ocidental fundiu o Cronos antigo, Saturno agrícola, com a decrepitude melancólica de Chronos. A euforia crítica da renovação contém uma saudade: Rousseau por trás de Rabelais.

A saturnal-carnaval era espetáculo *público* por excelência, ignorante de qualquer separação entre atores e platéia (o teatro ainda íntimo do mistério e da farsa, como o de Shakespeare, conservará a lembrança dessa proximidade). Idealmente, o carnaval é, a rigor, mais festa do que espetáculo; seu palco é o mundo, seu protagonista é tôda gente, ou o bufão que não é ator, e sim continuamente, cotidianamente bobo. Mas nem mesmo essa universalidade, êsse enraizamento poderoso resistirá à cultura racionalizada dos tempos modernos. A Renascença ainda foi uma época apaixonada pelo festejo carnavalesco; êste é precisamente um dos aspectos mais significativos no painel de Burckhardt. A partir do Seiscentos, porém (nós o entrevimos no Capítulo V), o saturnalismo definhará. A festa cortesã, o *bal masqué*, a mascarada de salão são pseudocarnavais de classe, exangues e culturalmente estéreis. Sua infecundidade ressalta quando se pensa no viço da *carnavalização* (Bakhtin) das formas da cultura antiga, medieval (v. Curtius) e renascentista, povoada de gêneros saturnais infensos ao cânon clássico.

Desde o primitivismo diálogo socrático, anterior à sua intelectualização na obra madura de Platão, à diatribe, à co-

média aristofânica, e, sobretudo, à sátira manipéia, o gênero cômico-fantástico de Luciano e Apuleio; do *Satiricon* de Petrônio até os "jogos de monges" goliárdicos e à literatura cômica e parodística (que culmina no *Encominum Moriae* de Erasmo); de Boccaccio a Rabelais, Cervantes, Quevedo e Grimmelshausen, as estruturas carnavalescas atraíram a arte culta, ainda não divorciada das fontes populares vivas. A Renascença de Erasmo e Rabelais — mas também dos *grotteschi* de Rafael — alternou entre o ideal clássico e a verve saturnálica; e em mais de uma instância os reuniu. Desde a segunda metade do século XVII, a literatura carnavalizada começa a abandonar o centro da produção artística. Obras tão poderosas quanto o *Neveu de Rameau*, vigorosa menipéia, ganham então uma aparência "extremista". Será preciso esperar pela ficção do escândalo e das situações-limite — por Dostoievsky, que Bakhtin esquadrinha magistralmente — para que o espírito da menipéia irrompa na grande literatura de influência generalizada. Joyce não domina o estilo contemporâneo do alto de um "realismo grotesco"?

Com o avolumar-se do estilo existencial burguês, o eco do carnaval se refugia na boêmia e na *vie artiste*. Essa herança desvenda, aliás, a profundidade com que o romantismo, primeira arte da cultura burguesa, tentou ressuscitar a têmpera da religiosidade alternada, perdida pela racionalização: pois os românticos juntaram à nostalgia do sagrado um esteticismo lúdico, jocoso e irreverente, que rememora os trejeitos do jogral carnavalesco. Contudo, o carnavalismo romântico, formalizado na filosofia do grotesco, é um pálido saturnalismo em *huis-clos*. Bakhtin observa acertadamente que *o humor romântico é ironia libertadora, mas não regeneradora*. O grotesco se torna evocação do puro abismo; a loucura festiva, tática do desespêro solitário. O sensualismo, o somatismo sanguíneo do carnaval se perde na obsessão da *marionete* (Hoffmann, Kleist), testemunho do humanismo crispado na sociedade alienante. No corpo, túmulo-berço para o pensamento saturnálico, o romântico vê sobretudo um boneco, um homem mutilado. De Swift a Sterne, desde o pré-romantismo, o riso esconde a lágrima; o carnaval se subjetiviza em amarga e noturna mascarada. O grotesco se muda em cifra do "mundo feito estranho" (Wolfgang Kayser). Às vésperas da Revolução de 1848, o grito de Michelet — *"Des fêtes!*

*Donnez-moi des fêtes!"* — denunciava o profundo anticarnavalismo da era vitoriana.

Numa saborosa página, *Le Père Noël Supplicié,* Cl. Lévi-Strauss mostrou como a sociedade de consumo, promovendo o dadivoso personagem de Papai Noel, tende a anular a ambivalência do saturnalismo. A vinculação entre Natal e saturnais é conhecida: o Natal é uma jubilosa confraternização entre superiores e inferiores, um dia de complacência para com as crianças; e a Igreja fixou a Natividade nessa mesma segunda quinzena de dezembro em que, no fim do Império, se davam as festas pagãs. Como as saturnais o Natal medieval apresentava um rosto pacífico, de comunhão intensificada entre tôdas as margens sociais, e uma divisão enfática entre adultos e jovens licenciosos, que não raro se entregavam ao furto e à blasfêmia, ao estupro e ao crime. Era, a um só tempo, a data maior da religiosidade sublimante, versão eticizada dos mistérios de deuses-vítimas (Atis, Osiris, etc.), popularíssimos no Baixo Império, e a ocasião orgiástica de um virar o mundo pelo avêsso. As crianças vestidas de fantasmas da *Halloween* anglo-saxônica, que perseguem os adultos, são resíduos das insolências permitidas nas saturnais.

O Natal moderno, rito de iniciação baseado na idéia do prêmio aos "noviços" bem comportados, já é uma versão antilicenciosa da Natividade dionisíaca; as barbas brancas de Santa Claus transferem para o lado da ordem o soberano parodístico da anarquia festiva. Concomitantemente, porém, a mitologia moderna procura apagar tôda severidade dêsse vestígio dos *ritos de passage* — ainda bem vincada nos seus equivalentes não-ocidentais, como nos *katchina* dos índios Pueblo, que recompensam *ou punem* os meninos, oscilando entre Papai Noel e Croquemitaine. Papai Noel não é mais pai-juiz; já é "pai com açúcar", isto é, avô benevolente. Por que isso? O eruditíssimo Salomon Reinach dizia que os pagãos oravam aos mortos, enquanto os cristãos oram *pelos* mortos. Para Lévi-Strauss, o Natal exclusivamente generoso dos modernos é uma revivescência — possibilitada pelo aumento do nível da vida e estimulada, é claro, pelo demônio do consumo orientado — da vetusta preocupação de aplacar os mortos; mortos tradicionalmente encarnados em crianças, como revela a lenda de São Nicolau. Os presentes de Natal são, na realidade,

ofertas para subornar o além-túmulo e prolongar sem limites a *douceur de vivre* das massas contemporâneas.

Mas êsse Natal maquilado e preventivo, orgiasmo outorgado, brando *Ersatz* da saturnal, simboliza igualmente a moderna repugnância a encarar a finitude. W. Benjamin observou certa vez que, no horizonte geral da redução da comunicabilidade e da exemplaridade da experiência individual, a evolução da nossa atitude ante a cena da morte era um dos traços mais significativos. Na cultura tradicional, a morte era vivida como *espetáculo* edificante, lentamente assimilado por um público — por parentes e próximos. A morte antissética do homem moderno — a quem, o mais das vêzes, se nega o direito de expirar em casa, no quadro usual de sua vida e no contato do seu círculo humano — perdeu êsse sentido educativo. Os contemporâneos parecem desinteressados de aprender com a morte. Na realidade, não querem sequer contemplá-la. Certos ritos fúnebres norte-americanos já são uma verdadeiro caricatura da mumificação egípcia: embalsamamentos álacres, velórios-coquetel, túmulos aerodinâmicos, faz-se o possível para escamotear a Indesejada das gentes... Morre-se de vergonha de morrer. Poucas modas dêste século são tão indicativas dos baixos temores que hipnotizam os seus habitantes. Em certo momento, sublinhando a finitude, os existencialismos ensaiaram um saudável *memento mori;* mas o êxito foi muito relativo. Os consumidores teleguiados, autênticos zumbis vagamente antropomórficos, persistem em dar as costas ao destino humano, de preferência a rebelar-se contra as pseudofatalidades da cultura doente. O seu Natal-despistamento é um falso carnaval de alienados. Não admira que não seja levado a sério, exatamente como as demais (e comercialíssimas) efemérides dadivosas do consumo frenético.

A longa alternância de sublimação ética e válvula orgiástica, com que o cristianismo antigo temperou a adulteração do princípio da caridade em penoso acatamento de dominações repressivas, permitiu que a ascese cristã transcendesse o ressentimento. Nas compensações orgiásticas, o indivíduo podia recobrar parte daquela auto-estima e segurança que a fé, suspeitosa de todo elitismo natural, de tôda valorização ontológica do mundo da Criação, lhe negava, ou só muito avaramente lhe concedia. Porque, em última análise, o mergulho dionisíaco dos dias carnavalescos era menos um apagamento

do eu do que o seu uníssono com o mundo, liberto das servidões sociais; menos uma aniquilação da individualidade do que o reflorescimento de um narcisismo primário, de um sentimento *oceânico* de identidade entre ego e cosmos.

Por outro lado, o cristianismo nem sequer precisava "sofrer" a presença do saturnalismo, em todos os seus aspectos, como algo que lhe fôsse inteiramente estranho. Se o *escândalo* é a alma do carnaval, a palavra do Cristo, que os próprios Evangelhos chamam de escandalosa, e que é detonação virtual de inconformismo e crítica, podia incorporar a liberação carnavalesca. A essa convergência na dimensão teológica se somavam os vários exemplos de simbiose na *praxis* religiosa, particularmente visíveis na ilustração dramatúrgica (v., p. ex., Gil Vicente), mas, às vêzes, situados no centro mesmo dos movimentos de reespiritualização. São Francisco de Assis, o "jogral do Senhor", arauto do naturalismo de expansão cósmica da Renascença, é um caso esplêndido de "catolicismo carnavalizado" (Bakhtin). Assim, *a ascese cristã a um só tempo contrariava e digeria o patos carnavalesco.* O tremendo elitismo *ético* do cristianismo — o árduo requisito da salvação pelo viver-em-angústia — se combinava com uma sabedoria arcaica: a sabedoria das culturas capazes de inscrever em seu desempenho a denúncia da sua própria repressividade e o alívio periódico das suas cargas. Rompido êsse regime alternado, à conduta do homem comum, só esporàdicamente suscetível de erguer-se ao ideal da eticidade cristã, restou apenas a agressividade camuflada do ressentimento.

## *O JUÍZO DA CRÍTICA DA CULTURA SÔBRE O CRISTIANISMO (NIETZSCHE)*

As considerações de Nietzsche sôbre o cristianismo são muito complexas — por mais que contenham unilateralidades flagrantes —, demasiado perturbadoras, para que se possa rejeitá-las em bloco, ou substituí-las, sem maior reflexão, pela cúpula scheleriana ressentimento = moral burguesa. O assunto vale, naturalmente, um estudo especial; no espaço de que dispomos, daremos tão-sòmente algumas indicações sôbre a sua problemática.

Para começar, o ataque de Nietzsche ao cristianismo não registra apenas qualidades negativas. Sem dúvida, a atitude

cristã representa, a seu ver, algo de fundamentalmente mórbido. O cristianismo (ou judeu-cristianismo) lhe parece um masoquismo feminino, um amor ao agressor — ao Deus punitivo — digno das reclusas de um harém oriental *(Aurora);* foi êle que, em virtude de sua insólita vocação para a *tortura da alma* (*ibidem*), acreditou a idéia de que o infortúnio provêm do pecado (crença de todo alheia à antiga espiritualidade ocidental); a religiosidade cristã encarna a moral da *má consciência,* a moral que não passa de instinto de crueldade interiorizado *(Genealogia da Moral,* 2.ª parte), de ódio recalcado contra si e contra os outros.

Històricamente, o cristianismo penetrou no mundo antigo graças à astúcia com que brandiu o espantalho dos tormentos infernais, de um suplício eterno, com cuja incorporação a Igreja conquistou triunfalmente os poltrões *(Aurora,* 1. I). O cristianismo foi, aliás, um "cordial" oportunamente oferecido aos extenuados habitantes da Decadência: um expediente soteriológico garantindo um "atalho mais curto" para a redenção (*ibidem*), sôfregamente adotado pelos incapazes de esfôrço e autocontrôle morais. Quanto à humildade e à solicitude altruística, princípios cardinais da ética cristã, são mera máscara da vingatividade dos fracos contra os fortes, contra as naturezas realizadas; essas "virtudes" se nutrem do veneno das "tarântulas" (*Zaratustra,* 2.ª parte) — dos pregadores de um *igualitarismo secretamente rancoroso,* e rancoroso, precisamente, porque humilhado pelo êxito vital das elites naturais. Enfim, o cristianismo é exemplo típico de moral sacerdotal *(Genealogia da Moral);* é uma forma da "moral do espírito" ressentida pela sua inferioridade ante a franqueza, a altivez e o cavalheirismo da aristocracia guerreira, raça forte e satisfeita consigo mesma. Com o cristianismo, os judeus, inventores da moral sacerdotal, deram cabo de Roma e do etos aristocrático da Antiguidade.

O tema da moral do espírito ressentido leva diretamente ao conceito nietzscheano da divindade como *usurpação* de atributos humanos tolhidos pela moral repressiva. O *Crepúsculo dos Ídolos* apresenta em Deus um vampiro da vida: um detentor de qualidades positivas que contrastam com a penúria moral do homem. Deus é o negativo da nossa frustração, a figura dos nossos anseios sublimados. Nietzsche legará ao

Marcuse de *Eros e Civilização* sua denúncia de um Ente supremo no papel de fundamento ontológico de uma moral hostil às possibilidades humanas de gáudio e realização terrenos. O sacrossanto Senhor da Bíblia, a quem o mínimo pecado ofende pessoalmente, encarna essa transcendência usurpadora.

Em *Aurora,* onde o requisitório contra o cristianismo nem sempre é vazado na verve panfletária do *Anticristo,* Nietzsche não fecha inteiramente os olhos para a variedade histórico-espiritual da religião que combate. Ao contrário: por um lado, deixa bem claro que a moral vitoriana é, no máximo, *residualmente* cristã. No "Oitocentos", por mais que o pensamento leigo, até Comte, Stuart Mill e Schopenhauer, tenha procurado preservar o altruísmo cristão, a experiência propriamente religiosa e, em particular, o "temor e tremor" da primitiva relação com o Onipotente desapareceram, dando lugar à imagem de um inofensivo deus tranqüilizante, zelador bonachão da felicidade geral. Por outro lado, Nietzsche reconhece — mesmo sem aprová-lo — que a pregação evangélica respondeu a certas carências da tarda Antiguidade. Por exemplo: o cristianismo reabilitou as vivências afetivas, desprezadas ou negligenciadas pela filosofia clássica. Melhor ainda: a fé estritamente evangélica — a fé de Jesus — não era ressentida nem rancorosa, e sim uma cândida beatitude, uma suave sensação da imediatez do Reino de Deus, sem milagre, sem Escritura e sem promessas de futura recompensa; foi preciso que viesse São Paulo para que essa simples pureza de coração se convertesse em escatologia e em sacramentos geridos por um clero; São Paulo, o ex-rabino, foi o instaurador do Além e do Juízo Final. A distinção entre um cristianismo do Cristo e a religiosidade paulina persiste até nas diatribes do *Anticristo.* Mesmo Paulo, porém, se beneficia de outros *distinguo;* Nietzsche o absolve, por exemplo, de uma das suas *bêtes noires* em matéria de dogma cristão — a doutrina das penas infernais, imputada apenas ao cristianismo pós-apostólico, em que êle vê um assimilador espertíssimo das piores superstições pagãs.

Nietzsche se mostra inclusive — e aqui talvez situe a fronteira da sua compreensão, não já do cristianismo, mas do fenômeno religioso em geral — disposto a admitir que certa dose de moralidade sã possa coexistir com as alienações reli-

giosas. *Além do Bem e do Mal* afirma pràticamente a indispensabilidade do ascetismo como método educativo adequado a tôda raça decidida a superar "suas origens plebéias". *Aurora* reconhece a marca dêsse ascetismo positivo não só no bramanismo, religião dos que "sabem se dominar a si próprios" (aforisma 65), mas até no "alto clero católico", sobretudo de estirpe aristocrática (aforisma 60), no qual tanto o moral quanto o físico refletiam, freqüentemente, um espírito autodominador e senhoril. Dêste modo, nem sempre Nietzsche se mantém fiel à simples distinção da *Genealogia* entre a ascese do filósofo — renúncia necessária à intensificação das energias espirituais — e o ascetismo dos padres, que não passa de uma estratégia com que gente fraca, fugindo às paixões, procura economizar sua escassa flama vital.

Nietzsche também elogia no bramanismo a sua exacerbação da importância do clero e do rito. Com o rigorismo do ritual, a hierocracia brâmane reduzia a importância da divindade, magnificando o valor dos sacerdotes e do *costume*. Ora, para Nietzsche, desde o pórtico de *Aurora*, a moral é fundamentalmente uma ritualística, uma *consuetudo* sacralizada. Suas raízes descem ao reino animal; o conformismo preconizado pelas etiquêtas sociais, o "bom tom" que consiste em dissimular seus talentos e apetites, em inserir-se numa ordem uniforme, em parecer igual aos outros, corresponde, no homem, ao astututo mimetismo de autodefesa dos irracionais (aforismo 26). Se confrontarmos essa tese com o conceito de religião defendido em *Humano, demasiado humano*, segundo o qual a religião provém do mêdo, da necessidade e dos descaminhos da razão, concluiremos que moralidade e fé derivam ambas do sentimento de impotência: do velho mêdo cósmico que, por muitos milênios — antes que a natureza fôsse subjugada por uma técnica desenvolvida — obcecou a humanidade (aforismo 23).

Nietzsche considera a sociedade tradicional inteiramente regida pelo consuetudinário, pela ortodoxia da moral de tabu, brutalmente infensa a tôda invenção e a tôda expressão individuais. A forma pura dessa "moralidade dos costumes" é a comunidade primitiva; mas, como acabamos de ver, a sobrevivência da religião e dos humanitarismos secretamente voltados contra o indivíduo de elite prolonga a tirania conformista muito além do círculo "primitivo". Entretanto, no "in-

terregno moral (*Aurora, aforismo* 453) da "morte de Deus", torna-se possível — e louvável — a prática de um *experimentalismo* ético. O tema do super-homem não tardará a conferir a êsse cheque em branco à disponibilidade relativista o sabor de um absoluto — o absoluto de uma nova mensagem de redenção. Com o apêlo ao super-homem, Nietzsche dará por definitivamente excomungados os espectros gêmeos de pessimismo e niilismo, de Schopenhauer e Wagner.

Vê-se, portanto, que o autor de *Zaratustra* é capaz de nuançar seu ataque à religião com agudas observações sôbre aspectos não (ou menos) negativos do seu fundo psicológico e do seu desenvolvimento histórico. Uma coisa, porém, Nietzsche não aceita: o valor da experiência religiosa do transcendente como matriz de autênticas paidéias, de morais formativas do homem e da sociedade. Sua descrição do cristianismo em têrmos de soteriologia pelo facilitário, de promessa de redenção sem ônus ético, não poderia ser mais típica; ela escamoteia sem o menor escrúpulo todo o esfôrço *auto-eticizante* do cristianismo antigo, base (conforme verificamos) do seu resoluto afastamento da gnose. Contemplando em São Paulo apenas o inventor do Além, o restaurador da transcendência; não dando nenhuma atenção ao fixador da eticidade cristã, ao propugnador da angústia educativa, do aperfeiçoamento pela inquietação ética, Nietzsche despreza a *funcionalidade* ético-social da crença no transcendente. É certo que a conclamação do super-homem alude a uma espécie de transcendência sem transcendente: o transcender-se da humanidade para que ela seja capaz de assumir plenamente as conseqüências positivas da "morte de Deus"; pois a queda de Deus não é senão a premissa de uma livre, infinita e plenamente responsável *auto-superação* do homem. A humanidade superior, liberta da alienação religiosa, nunca estará "pronta"; será sempre uma conquista.

A atmosfera existencialista dos anos 40 e 50 fêz das sombras dialéticas do famoso fragmento sôbre a morte de Deus (*Gaia Ciência,* 125) um argumento em favor da metafísica da liberdade. Deus não morreu de morte natural, diz o louco arauto do seu falecimento; fomos nós que o matamos... Quer dizer, sòmente *apropriando-se* da morte de Deus o homem converterá êsse acontecimento (real apenas enquanto horizonte de uma nova época) em viva, plena, total realidade

ética. Mas Maurice Blanchot teve a arguta inspiração de desconfiar dessa excessiva eticização do tema do super-homem (filho lógico do anúncio da morte de Deus); pois Nietzsche, sem desmentir a noção da existência como missão de Sísifo, tarefa incessante, responsabilidade inevitável, zomba gostosamente de tôda ética da angústia, da compenetração moral. Em seu lugar, êle se compraz no símbolo magnífico da dança: da vida exuberante, álacre, alada e leve de Diônisos-Zaratustra, prêsa e senhor da Metamorfose que dribla tôda moral fixa. Em última análise, o que Nietzsche propõe de concreto é um avatar sofisticado do velho amoralismo do etos mediterrâneo — da *virtù* amoral retratada por Burckhardt, êsse "lume da mocidade" do professor Friedrich Nietzsche, helenista da Universidade de Basiléia; pois sòmente a *virtù* combina sentimento elitista e experimentalismo ético, ou, melhor, moral (porque bem pouco genuìnamente ético).

Tudo bem pesado, que valor atribuir à crítica nietzscheana do cristianismo? É inegável que a polêmica de Nietzsche, embora cega ou omissa em relação à excelência da *caritas* cristã, fere a lacuna intrínseca do cristianismo: a excessiva depreciação da natureza humana pela memória da Culpa. O que Nietzsche saudava no declínio da consciência da culpa era a possibilidade de extinguir o efeito mòrbidamente autoflagelante, autodiminuidor, do sofrimento cristão enquanto remorso pelo existir; o efeito daquele sofrimento que arrancou de Pascal a terrível confissão de que "a doença é o estado natural do cristão". Por mais injusto e violento, o anticristianismo de Nietzsche nos põe diante de uma questão legitimíssima; aberta pela revolução cultural da Renascença: a questão do direito de revalorizar os instintos naturais e a individualidade ontológica da criatura humana, o direito ao prazer e ao sentimento elitista, em suma: à *reabilitação do senso de eros e do senso carismático.*

Conquanto o cristianismo antigo tenha, como indicamos, de certo modo assimilado, pela observância da experiência religiosa em "regime alternado" (religiosidade de sublimação/religiosidade orgiástica), os impulsos eróticos e carismáticos, a censura de Nietzsche permanece de pé. Havendo ou não absorvido (por fôrça de tolerá-lo) o fundo erotico-elitista dos cultos carnavalescos, a verdade é que o cristianismo,

em sua mundanização, ganhou de fato o rumo de um ascetismo *antinatural*, rumo, portanto, bem vulnerável à reprovação nietzscheana. Não aprendemos com Troeltsch (aliás inspirado pela *Christlichkeit der Theologie* (1873) de Franz Overbeck, grande amigo de Nietzsche) que a moral cristã, para conservar sua autenticidade em meio à vitória da nova fé e aos numerosos compromissos por ela acarretados, foi forçada a refugiar-se na *ascese* dos conventos — ascese que, enquanto disciplina de renúncia aos instintos naturais, não ocorrera, nem tivera razão de ocorrer, nas primitivas comunidadezinhas cristãs, onde virtude e existência natural ainda eram largamente compatíveis? Logo, a mortificação antinatural e a auto-anulação individual estigmatizaram a religião cristã desde a época de sua (sábia) convivência com a freqüentes pausas dionisíacas de compensação.

É fácil calcular a intensificação dos inconvenientes dessa atitude antinatural quando a civilização racionalizada da Idade Moderna suprimiu justamente os "pulmões" carnavalescos da cultura. O cristianismo da sociedade industrial, a religiosidade do tempo de Nietzsche, não só havia negado e sufocado tôda válvula orgiástica — tôda composição sistemática com eros e carisma — como virara franca ideologia da sublimação ressentida das massas aburguesadas; ora, nesse contexto, a moral da renúncia significa repressividade absoluta, e repressividade doentia, "indecorosa", para usar a expressão do *Anticristo*. O ascetismo vitoriano a serviço da massificação repressiva, da "redução à mediocridade" de tôdas as dimensões morais do homem — eis o que levou Nietzsche a um desmascaramento indignado do cristianismo.

Uma prova eloqüente da profundidade do protesto nietzscheano contra a moral repressiva é a penetração da sua análise da *ética do trabalho* na sociedade industrial. Sabemos que, como ascese intramundana, o trabalho sistemático foi um comportamento afinadissimo com o etos cristão, a princípio no *labor* monástico, e depois, quando o puritanismo reviveu e reorientou o intramundanismo da espiritualidade ocidental, na "religião do trabalho" da burguesia capitalista. Cristianismo e nobilitação do trabalho parecem andar sempre juntos. No entanto, o próprio Weber frisou que o Nôvo Testamento ainda era substancialmente estranho à dignificação

do trabalho. Êste representa, na Bíblia, a labuta punitiva a que o homem se condenou desde o Pecado Original. A própria laboriosidade do claustro se justificava como exteriorização do contrôle ascético da personalidade, não no sentido resolutamente mundano — ainda que religiosamente motivado —, profissional e lucrativo do trabalho capitalista. A Antiguidade clássica, o cristianismo tradicional sabiam reconhecer a superioridade do *otium;* Pascal ainda ecoa essa atitude ao enxergar na ocupação industriosa uma tática de dispersão praticada com o fito de fazer esquecer a miséria da condição humana.

Na era vitoriana, as filosofias empenhadas em validar o cristianismo deram cobertura à mística do trabalho. O jovem Hegel mostrou perfeita consciência do lado alienante, desumanizante do trabalho na sociedade industrial. A *Jenenser Realphilosophie* chega a fustigar o trabalho que "se torna cada vez mais absolutamente morto", distante de tôda significação formativa, enquanto "a habilidade dos indivíduos se limita infinitamente, e a consciência dos operários se rebaixa até a obtusidade extrema". Porém a *Rechtsphilosophie* tende a velar êsse tipo de problemática. Em seu lugar, Hegel exalta agora o valor educativo do trabalho, que universaliza o indivíduo mediante um *fazer* obediente a regras genéricas, e lhe faculta o aperfeiçoamento das suas próprias necessidades. Kierkegaard também adota a perspectiva apologética do trabalho como universalização e eticização da personalidade. O "homem ético" de *Aut Aut* estima o trabalhar um dever e uma liberação, e não apenas um ônus e uma fadiga; e vê no agir profissional uma "norma" que serve de obstáculo à volubilidade malsã do individualismo esteticista. *

Mas o aforismo 329 da *Gaia Ciência* verbera a um só tempo o frenesi do trabalho e o lazer adaptado a "escravos" exaustos— duas faces do mesmo processo bárbaro, a que Nietzsche opunha o velho ideal de uma *vita contemplativa* livremente ritmada. Curiosamente, *Além do Bem e do Mal*

---

* Assim, dialética (Hegel) e antidialética (Kierkegaard) exaltaram ambas aquela religião do trabalho que arrancou de Carlyle exortações tão delirantes quanto: "Work work while it is called Today; for the Night comes, wherein no man can work."

(aforismo 58) responsabiliza a "estúpida" laboriosidade moderna pela dissolução dos instintos religiosos — num *insight* tão magnífico quanto contrário ao repúdio *global* do fenômeno religioso na obra do mesmo Nietzsche. Bastaria citar um fragmento de *Aurora* (aforismo 173) sôbre a função policial do moderno culto ao trabalho — do trabalho que se faz obstáculo socialmente manipulado ao "desenvolvimento da razão, do desejo violento, do gôsto da independência" — para comprovar quanto a crítica da cultura do "livre espírito" Fr. Nietzsche foi longe na caracterização realista do trabalho repressivo e da problemática do lazer alienado. As acusações de Horkheimer e Adorno à "indústria cultural", à exploração repressiva do ócio de massa, não poderiam ter melhor precursor.

A questão — *vexata quaestio* — das relações entre cristianismo e mundo profano, entre a soteriologia ocidental e o destino da cultura moderna avulta no debate filosófico do século passado. As principais posições do pensamento oitocentista a êsse propósito são bem conhecidas. Hegel tentou resolver o dilema cristianismo/civilização lançando enérgico *sim* à mundanização da fé: em seu sistema, o Espírito, que é logos divino, se realiza como desenvolvimento histórico da humanidade (Hegel retoma assim a teologia imanentista de *Aufklärung*, mas substitui uma apoteose da religião *cristã* à visão ecumênica, pluriconfessional de Lessing). Feuerbach não procurou solucionar o dilema e sim destruí-lo, eliminando um dos pólos (cristianismo) em favor do outro (realidade mundana): para êle, a esfera do sagrado é simples projeção do fato antropológico; os deuses não passam de um espelho (deformante) do homem. Marx, neste ponto, se limitou a *sociologizar* e *historicizar* a visão de Feuerbach, convertendo a "base" da superestrutura religiosa de *physis* estática em sociedade dinâmica. Kierkegaard, finalmente, realizou a operação inversa, procurando salvar o cristianismo por uma rejeição radical do mundano — inclusive e principalmente do cristianismo mundanizado (da religião estabelecida), quer em versão tradicionalista, quer em versão liberal.

K. Löwith interpreta sutilmente a doutrina kierkegaardiana do subjetivismo absoluto da relação com Deus como uma superação simultânea de Hegel e Feuerbach. Hegel identificara Deus com o pensamento; Feuerbach reduzira as ver-

dades da fé a dados antropológicos; restava a Kierkegaard localizar o vínculo da crença na realidade concreta do pensamento individual. De fato, segundo o pensador dinamarquês, Deus existe, mas esta verdade depende, paradoxalmente, da fé individual. Assim o *empirismo* de Feuerbach, para quem o conteúdo da experiência religiosa está todo no "sentimento" do homem, serve de prólogo à vivência *existencial* da fé de Kierkegaard. Esta é, porém, o resultado de um *salto mortale* solipsista, por natureza incapaz de fomentar um fenômeno eminentemente *social* como a cultura.

Irônicamente, a descendência de Kierkegaard — o existencialismo — parece querer superar o solipsismo do *salto* na exata medida em que renuncia ao cristianismo expresso do autor do *Conceito de Angústia*. Karl Jaspers, em quem se pode reconhecer (a partir do instante em que, evitando o equívoco do clichê jornalístico, *não* julguemos a filosofia de Heidegger um "existencialismo" e sim, de acôrdo com a sua autodefinição, um questionar sôbre a verdade do Ser que implica uma "destruição" da metafísica ocidental) o veio mais sugestivo do ideário autênticamente existencialista, consagrou o outono da sua reflexão à tentativa de pensar a *meta* do contínuo transcender-se inerente à Existência. A noção-símbolo do "Englobante" (das *Umgreifende*) — têrmo transcendente que transborda do âmbito de qualquer dos seus "modos subjetivos" *(Dasein*, consciência, espírito) e que, por isso mesmo, impede que a transcendência, por mais *existencial* que seja, se identifique com a Existência — revela quanto Jarpers perseguia um Absoluto tanto extramental quanto supraindividual. O horizonte do "Englobante" é, manifesmente, objeto de uma *fé*. Jaspers, que acabou inclinado sôbre a importância decisiva do que êle chamou de época "axial" da História — e que outra não é senão o arco do aparecimento das grandes religiões metafísicas, de c. 800 a c. 200 a. C. — se recusou a adotar — ao contrário de seu venerado Kierkegaard — qualquer credo religioso específico; paradoxalmente, porém, timbrou em acentuar — ao inverso de seu mestre cristão — a positividade ontològicamente objetiva (embora gnoseològicamente inobjetivável) do transcendente.

Enquanto Heidegger, alicerçado no motivo hölderliniano da teofania crepuscular, insiste em restaurar o sentimento do sagrado como suportar religioso da *ausência* dos deuses (daí

o seu Ser não ser nenhuma positividade, mas sim pura diferença da Verdade em relação ao existente dado), Jaspers confere ao seu "Englobante", meta e pôrto do transcender-se da Existência, o caráter de uma figura teológica: pois o Englobante é um suporte *positivo* (embora inobjetivável) da realidade, não um *nihil* como o Ser heideggeriano (o qual conquanto não seja mera negatividade negativa (dado que é o Ser), não apresenta nenhum conteúdo positivo). Daí a assimilação de Jaspers (em contraste com Heidegger) à ontologia tradicional. Pois êle não chegou a apresentar o próprio Nietzsche como alguém inconscientemente em busca de Deus?...

Jaspers fêz da crítica da cultura uma região de sua filosofia *(Die geistige Situation der Zeit,* 1931), ao passo que Heidegger *converteu o próprio núcleo da filosofia,* tornada interrogação sôbre o Ser e desdobrada em "questão da técnica", *em crítica da cultura ocidental.*[1] Com isso, Heidegger ampliou consideràvelmente o tema do confronto crítico da cultura/experiência religiosa. É com pesar que desistimos, nestas páginas, de abordar essa ampliação. De passagem, notemos tão-sòmente que não admira que as interpretações mais engenhosamente injustas de sua obra partam — como a *Negative Dialektik,* de Th. W. Adorno — de marxistas neo-hegelianos radicalmente surdos à problemática não só do divino, mas até do sacro.

Voltando às ironias do destino existencialista do individualismo extremo de Kierkegaard, vale a pena observar como a tendência a superá-lo, rumo a novos ou velhos Absolutos, não parece restrita a Jaspers. Não se poderia dizer que a evolução de Sartre — do solipsismo paroxístico do *pour-soi (L'Être et le Néant)* ao marxismo ocidental e ao mito da revolução (*Critique de la Raison Dialectique*) — oferece uma analogia profunda com a passagem do subjetivismo kierkegaardiano à nostalgia da realidade divina em Jaspers? Não é verdade que a fé no absoluto-Revolução é um rosto só *aparentemente* irreligioso da velha crença numa positividade redentora, por natureza situada fora e além da consciência individual?

---

[1] Para uma exposição rudimentar, *vide* o meu *Arte e Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin,* págs. 159 a 201.

Mas o Absoluto-englobante de Jaspers não tem nome nem culto determinados; e a Revolução sartreana — ao contrário da de Marx, pórtico do reino das "contradições extintas" — sabe que não passa de um efêmero espasmo, logo sucedido por novas ondas de "prático-inerte", de retôrno ao gregarismo passivo e/ou ao claustro solipsista do *pour-soi*. Quer dizer: a recuperação do transcendente dos herdeiros de Kierkegaard não convence nem mesmo a si própria. Isso, entretanto, não a impede de incidir numa falta ainda (ao menos do nosso ângulo de análise) mais grave: é que ela relaxa a tensão ética que inervava o existencialismo originário, êsse severo existencialismo da *opção* que era o de Kierkegaard (Jaspers, por exemplo, roça contìnuamente um relativismo digno de sua outra ilustre fonte, Dilthey). Largando a definição cristã do solitário de Copenhague, os existencialistas contemporâneos parecem ter quebrado o sentido ético da problemática da existência. Nêle porém, é que residia o gume crítico desta última, e por isso foi que ela recorreu ao cristianismo para pôr em questão os valôres da cultura moderna.

No entanto, o "desvio" de seus discípulos não altera a deficiência do próprio eticismo kierkegaardiano: o irredutível individualismo, o insolúvel subjetivismo de seus fundamentos, que o incapacitam para a criação de uma ética *social*. Assim, na medida em que o eticismo radical de Kierkegaard represente, como acreditamos, a última grande tentativa de sanar o mal axiológico do homem moderno por uma reimersão na angústia formativa definida por São Paulo, é lícito julgar estéreis suas repercussões pròpriamente *culturais*. E com isso — com o fracasso da derradeira ética cristã — tornamos a olhar para os lados de Nietzsche.

Fr. Overbeck advertiu que, antes de Constantino, o cristianismo parecia destinado a sobreviver à civilização, ao passo que, na sociedade moderna, o contrário se afigurava muito mais provável. A "religião" kierkegaardiana, ferozmente individualista, soa como uma confirmação do *recesso definitivo do "patos" cristão enquanto paidéia civilizacional*. Nesse caso, porém, a rude desqualificação que Nietzsche infligiu ao cristianismo não foi um deicídio, mas um mero (ainda que vociferante) atestado de óbito. Não fôra o próprio Nietzsche que declarara o cristianismo maduro para uma "autópsia"?

Se tôda colheita é (em parte) sublimação (Róheim), e tôda sublimação, narcisismo (Freud), como dissociar, conforme o fêz o etos cristão, a vida da paidéia do senso de autovalorização individual? E todavia, não seria mau que as futuras paidéias herdassem algo do antigo etos cristão; pois a ruptura do ciclo nefasto sentimento de culpa/antielitismo/ressentimento, o adeus à moral cristão-burguesa, dificilmente dará bons frutos se não engendrar uma nova *caritas*, uma nova — e efetiva — *pietas* ante a existência alheia. Associar os valôres magnânimos da generosidade ativa à autoconsciência da individualidade de escol — nisso residia o núcleo da paidéia clássico-heróica da Renascença, cerne da verdadeira educação humanística. Essa inclinação efetivamente elevadora, èticamente fértil, é que a "moral experimental" — a disponibilidade *fin-de-siècle* preconizada por Nietzsche — não parece conter. Por essa razão, bem mais do que por sua parcial, mas inapelável, psicologia do cristianismo, é que a mensagem de Nietzsche seduz menos uma era que viveu, em matéria de agressividade desembestada, o que viveu e tem vivido êste nosso envelhecido século.

## *DO SUPER-HOMEM À CULTURA "HIPPIE"*

Combatendo a indignidade da moral ressentida, Nietzsche proclamou o horizonte da morte de Deus e da ética dionisíaca do super-homem. Mas o Deus morto, garante da ética religiosa, já era então uma transcendência nuamente repressiva, uma instância penal caricaturada pela deseticização do cristianismo e a supressão das válvulas institucionais de reafirmação do indivíduo. Por não desvendar essa diferença, por não executar nenhuma arqueologia da religiosidade ocidental além da famosa dicotomia apolíneo/dionisíaco, um certo nietzscheanismo compromete sua resposta ao ocaso e esmagamento do indivíduo de elite. O advento do super-homem é concebido em têrmos da agressividade vontade-de-poder. Êsse antropos ideal é um prodígio de auto-estima e segurança; èticamente, porém, trata-se de um anão: é um avatar do homem-lôbo de Hobbes, que funda os seus valôres numa antropologia diretamente derivada de Darwin. Revelando as

analogias da vontade-de-poder com o irrespeitoso voluntarismo que anima a metafísica ocidental, e que se agrava com a filosofia idealista dos tempos modernos, M. Heidegger quer ver no pensamento de Nietzsche — contra a leitura convencional que dêle faz uma simples antítese irracionalista da tradição cartesiana — a mais perfeita *forma mentis* do princípio da racionalização tecnológica, em seu contínuo assalto ao homem e à natureza. Nietzsche, grande denunciador do niilismo e do ressentimento, teria ficado aquém do *salto axiológico* exigido pela radicalização da crítica da cultura. Mas a interpretação heideggeriana talvez "feche" demais o significado do pensamento de Nietzsche. Afinal, Nietzsche, o grande desmascarador, não deixou de sorrir da própria mística da dominação; êle pôde assinar impávido frases como estas: "O poder imbeciliza", "O poder entedia", etc. O super-homem, não se esqueça, não é só um *miles* audaz, o Cavaleiro entre a Morte e o Diabo da gravura de Dürer, que Nietzsche tanto amava; o super-homem é (também) ágil dançarino... ora, como diria Yeats,

*How can we know the dancer from the dance?*

Uma das mais interessantes e promissoras características da atmosfera intelectual dos últimos anos é o gradual entrosamento de uma valorização da conduta orgiástica, e, de maneira geral, do enobrecimento do indivíduo mediante sua participação no divino, com a ascensão de uma séria crítica da *libido dominandi* do homem e do meio. É nessa confluência que se situa o interêsse por certos tipos não-ocidentais de experiência religiosa, especialmente pela mística oriental. Allan Watts, por exemplo, *maître à penser* da voga Zen nos Estados Unidos, acentua o fato de que o oriental consegue sentir-se divino sem se achar por isso autorizado a dominar os outros. A equação divindade = hegemonia é um traço da cultura semítica e indo-européia (visível no Jeová "senhor dos exércitos", nos deuses-dinastas da Mesopotâmia ou da Grécia, no maniqueísmo persa), desconhecido pela mística do Extremo Oriente.

A distância entre essa autoconsciência oriental da divindade do homem — particularização da descoberta do divino nas pessoas ou na paisagem — serve de base a uma valoriza-

ção *ontológica* do indivíduo; pois não é o homem que é divino em si, é antes *êste* ou *aquêle* homem que o é, ou vem a sê-lo. O "elitismo natural" reaparece, embora o acesso ao divino atue menos como privilégio de certas personalidades *(homines religiosi)*, menos como atividade carismática, do que como imprevisível manifestação independente da vontade humana. Até mesmo o elitismo "natural" do Ocidente pré-prometéico trazia o sêlo de uma fabricação do contato com os deuses; ao passo que a religião oriental é pura *invenção* (*invenire* = descobrir, deparar com) da presença divina. Nesse contexto, a divinização do homem nada tem a ver com o belicoso senso de superioridade do gnóstico, com o sectarismo racista dos *saints* ocidentais.

Virtualmente, a cultura *hippie*, com seu estilo festivo e sua vocação claramente carnavalizante, entrevê no orgiasmo e na mística da divinização do indivíduo uma trincheira contra a consternadora alienação do homem massificado, destinatário passivo do consumo irracional e vítima, não menos passiva, da burocratização da sociedade. Gehlen acentua que o sistema sociedade de consumo, por trás do direito universal ao bem-estar, proíbe, na verdade, "o direito à *renúncia* ao bem-estar". O sistema produz e automatiza uma demanda autoritária, que a massa só não reconhece como tal porque, precisamente, a interioriza. Mas certa cultura *hippie* ousa romper com os falsos imperativos do consumo dirigido.

Em seu *Journal de Californie*, Edgard Morin descreve as pequenas, embrionárias comunidades da costa do Pacífico que revivem, em plena sociedade opulenta, formas da produção "artesanal" e do consumo seletivo. Como é sabido, não se trata de simples arcaísmo gerado entre grupos ultrapassados pelo progresso tecnológico ou pela modernização econômica — trata-se, em vez disso, de uma expressão tìpicamente *pós-industrial* da urgência de humanização da vida. Nem é por acaso que ela é encarnada por estratos sociais que incluem um número elevadíssimo de universitários e pesquisadores, ou seja, de gente em contato íntimo com os centros de inovação tecnológica. A verdadeira cultura contestacionária é um enxêrto dialético no alto capitalismo mais sofisticado; ela não visa à rejeição fantasista da sociedade tecnológica, e sim à institucionalização do direito coletivo a uma seleção crítica dos seus frutos, a um uso èticamente orientado dos seus bens.

No *Study of History*, ascetismo (no sentido de voluntária privação) e autocontrôle são considerados sintomas típicos das culturas em decadência; mas Toynbee, escrevendo há 20 anos, não via nenhum indício dessas virtudes no mundo ocidental, e concluía que o declínio da nossa civilização ainda devia ser bastante incipiente. De certa forma, fenômenos do gênero *hippie*, que já são algo mais do que moda passageira (embora ainda não sejam um estilo cultural plenamente desenvolvido) responderiam à expectativa de Toynbee em matéria de ascetismo e autocontrôle; mas êsses movimentos parecem cultivar menos o mórbido catastrofismo da decadência do Ocidente do que as *chances* de sua reconversão criadora — de uma saudável superação do hiato axiológico dos tempos modernos.

Em alguns de seus aspectos, o *proto-etos "hippie" representa uma tentativa interessantíssima* (não importa quanto inconsciente) *de recuperar a megalopsiquia do ideal heróico* — a síntese de personalidade e magnanimidade, de valorização do indivíduo e de consciência moral. O modêlo existencial que inspira as comunidades *hippies* abriga potencialmente um misto de auto-afirmação renascentista, de valorização oriental da existência e de eticidade cristã. Por mais hesitante e impuro que ainda seja êsse movimento, por mais difícil que ainda seja separar, dentro dêle, o recurso ao evasionismo psiquedélico da contestação criadora, o fato é que êle constitui a primeira articulação prática de uma alternativa para o deserto de valôres e a existência mecânica do homem moderno. O que está em esbôço é uma revolução cultural de enorme importância — e que por isso mesmo foge à compreensão tanto dos que depositam suas esperanças de vitória sôbre os males do sistema secundário na resistência dispersa dos tradicionalismos e localismos — na mera guerrilha cultural dos "partidários do ontem" (Freyer) — quanto, aos que (como a maior parte dos marxistas) permanecem hipnotizados pelo ingênuo utopismo da técnica e pelo mito soteriológico da revolução político-social, obstinando-se em ignorar o estado patológico do *conjunto* da cultura moderna (liberal ou socialista).

## *EROTISMO E TRANSCENDÊNCIA*

Todavia, reconhecer a positividade *potencial* do etos de contestação da cultura moderna não nos impede de notar as carências e deformações de grande parte das suas encarnações atuais. Não só a consistência ideológica, mas até o sentido comunitário e o exercício do autocontrôle da personalidade ainda estão gritantemente ausentes de muitas dessas experiências de ruptura. O fascínio maléfico da droga — da droga que só faz levar ao paroxismo a solidão do homem moderno — ainda disputa os *outsiders* à recriação do estilo de existência. De maneira geral, a *praxis* de contestação *existencial* (não a da contestação política, ideològicamente anacrônica — leninismo requentado, trotskismo alucinado, maoísmo estratosférico e infantilismo geral — que predominou em maio de 1968) oscila perigosamente entre o evasionismo *determinado* da repressão contemporânea, que é tomar distância para a construção de melhores modos de vida, e o escapismo *absoluto* da renúncia total ao aperfeiçoamento de si e do mundo.

Como qualquer paidéia, a contestação existencial tem o direito de apresentar uma materialização lacunosa e relativa dos seus ideais éticos; em seu estágio presente, porém, é a própria capacidade de inserção dêsses ideais na cultura, a sua própria habilitação como valôres sociològicamente efetivos, que permanece duvidosa. A contestação já demonstrou sobejamente o que ela repudia; resta agora conferir nitidez às suas metas — não a nitidez contraditória que a moral reacionária, em busca de álibis, arrogantemente lhe cobra com o "Êsses jovens que não sabem o que querem..." — mas a precisão do seu projeto íntimo, a consistência que proceda da sua vontade de definir-se como lógica ética apta a reorientar a vida comunitária.

Dada a extrema novidade da *praxis* de contestação existencial, seria injusto deduzir daí uma condenação inapelável. Aliás, em sua forma mais generalizada, o etos da contestação investiu bem menos o plano do agir coletivo do que o da liberalização individual dos costumes privados — especialmente no campo erótico. Antes de ensaiar novos modelos de comunidade, o espírito contestacionário tem produzido uma

apologia do amor sensual — suficientemente entrosada com a crítica da cultura e da sociedade para que se possa distingui-la da mera "dessublimação repressiva" a que convida o consumo alienado do Ocidente, e a que aspira, sob a censura inconvincente do vitorianismo de suas pudicas elites vermelhas, a massa aburguesada dos países socialistas. Pois bem: assim como o namôro *hippie* com a mística oriental é *promessa* de um elitismo altruísta, de um individualismo ético análogo à megalopsiquia da Renascença, a religião do sexo, na medida em que supera o fetichismo comercial, parece reviver um dos traços essenciais do pensamento humanista. Mas o culto erótico do humanismo renascentista era parte integrante de um complexo ideológico que ilumina, por si só, as linhas de maturação do etos contestacionário — e por isso mesmo destaca, *a contrario sensu*, as suas deficiências atuais.

O triunfo de Eros, proclamado pelo platonismo da Renascença, realizava a superação da hostilidade do cristianismo à carne e ao mundo. Mas o universo exaltado pelo imanentismo de Ficino era uma realidade altamente hierarquizada, onde a matéria é a última emanação do intelecto divino. Daí o amor platônico só valorizar a beleza física enquanto emblema da harmonia espiritual. O imanentismo neoplatônico — *emanatismo* em que as formas da matéria aspiram a regressar ao lugar celeste *(topos ouranos)* de sua origem — é um *erotismo da transcendência*: um elevar-se do amante ao ser amado, por seu turno símbolo da Idéia peregrina. "Transforma-se o amador na cousa amada", diria Camões, leitor assíduo do neoplatônico Leão Hebreu. No erotismo da Renascença, o amor, energia nativa da alma, dignifica o ego, impelindo-o a sair de si, a descobrir a excelência do Alheio. Na *Theologia Platonica* (XIII, 2), Ficino falará com enlêvo da *boa alienação* da mente que se consagra à divindade.

Dando à vocação de beatitude da alma um sentido francamente libidinal, o humanismo neoplatônico rejeitou a antítese, instituída pelo cristianismo antigo, entre "eros e "ágape", "amor" e "caritas". O amor terreno passou a ser escala e mediação para o *amor intellectualis dei;* como a paixão por Beatriz, que atraíra Dante à contemplação de Deus, o pendor estético devia mover à bem-aventurança do convívio com a Verdade. A essência do homem residia nessa afeição cogni-

tiva: *Venus id est Humanistas.* Porém nessa nova harmonia do *appetitus* com a busca do espiritual, nesse *desejo* da alma, sempre saudosa da Idéia, a transcendência é lei. Eis por que a vibração do eros psíquico pulsa em plena concordância com o cosmos exterior. O mito de Orfeu, alma ardente "penetrada de admiração e ternura pelo universo de que ela se descobre( ...) a fôrça viva" (A. Chastel) é o arquétipo natural do erotismo da transcendência.

Em seu monumental *Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique,* André Chastel sublinha como, resistindo à sedução do hilozoísmo revelado pelo Lucrécio de Poggio, o platonismo renascimental timbrou em conjugar a noção da vitalidade da natureza com a do destino sobrenatural — e transcendente — da alma. No tardio "Quattrocento", êsse *Eros platonicus* tendia à sublimação acentuada; por isso o amor socrático, flama condenada à insatisfação da homossexualidade, lavra no estilo de Botticelli ou da Vinci, estimulando-os a apresentar o belo carnal como puro signo da *idea,* da casta volúpia do espírito. Já o classicismo do século XVI — à parte Leonardo e Michelangelo, sublimador emérito da obsessão pela beleza viril — prefere sem rebuços o erotismo realizado. Dürer desenha Orfeu como o primeiro pederasta, vítima das bacantes revoltadas contra o vício socrático... Rafael, Correggio e Ticiano trocam as silhuetas etéreas de Botticelli pela soberba carnação das fêmeas completas, Vênus nobilíssimas, e no entanto, abertamente sensuais. O *Cortegiano* de Castiglione lembrará que o mesmo Sócrates se confessou inspirado por uma mulher, Diótima: logo, também as damas se qualificam para as excelências intelectuais a que visa o "sacro furor amoroso". Rafael, cuja morte precocíssima foi, segundo Vasari, um holocausto à luxúria, devotou sua pintura ao tema da humanidade *sub specie amoris:* a Galatéia da Farnesina resume a sua mitopoética mais íntima. De Giorgione *(causa mortis* idêntica) se poderia dizer outro tanto. Entre ambos circulou Bembo, o grande petrarquista do "Cinquecento", que verteu os motivos neoplatônicos de Ficino para a linguagem do eros mundano — daquela *Weltanschauung* afrodisíaca que impregna o canto IX dos *Lusíadas,* e dá ao Gama, por prêmio do seu arrôjo, as lânguidas ninfas da Ilha dos Amôres.

Contudo, até mesmo o erotismo sublimado ficiniano representava uma subversão da atitude cristã ante a paixão erótica — atitude tão bem denunciada por Nietzsche como "diabolização de Eros". Fiel a esta, Savonarola lançará contra o círculo de Ficino, e sua teoria de que tôda beleza leva à Verdade, um outro platonismo: a doutrina moralista segundo a qual a virtude qualifica superiormente a beleza. Os sermões de Fra Girolamo insistiam em lembrar que a pulcritude da Virgem nunca foi objeto de desejo... Aqui reponta, bem se vê, a velha desconfiança dos praticantes do ágape contra eros. Mas o certo é que o humanismo, jogando com o erotismo na sua dupla qualidade de energia instintual e de atração ascensional pela Idéia, atinara com uma excelente veste ideológica para os impulsos dionisíacos, ainda então, conforme notamos, muito vivazes na cultura popular, onde serviam constantemente de válvula compensatória para o eclipse do sentimento elitista. *O reconhecimento de eros surgia como forma adequadíssima de uma revalorização da individualidade ontológica, isto é, daquilo que, precisamente, o igualitarismo da culpa havia seqüestrado.* Eros é, aliás, a realização perfeita da dialética pela qual o perder-se fora de si do delírio báquico se converte em narcisística satisfação consigo mesmo; porque só no erotismo — e no erotismo íntegro, naquele que não repele sua base sensual — o comprazer-se com a própria individualidade por meio do deleite reflexivo do corpo que se sente e se aprecia não se distingue da descoberta do Outro e da ultrapassagem positiva do isolamento individual.

Voltando agora à analogia entre a revalorização do sexo nos meios da "contestação" e a religião erótica da Renascença, vemos quanta distância (ainda) separa a paidéia humanística dos focos da *contra-cultura* dos nossos dias. O afroditismo da Renascença, erotismo da transcendência, era, sem dúvida, um movimento de libertação, um sacudir de tabus; mas, ao mesmo tempo, uma experiência cultural resolvida a forjar-se uma nova pauta de metas transcendentes, de objetivos de aprimoramento e auto-equilíbrio. Se é verdade que o etos da contestação se reconhece no pensamento de alguns de seus supostos profetas, temos que constatar que êle (ainda) não apresenta nada de equivalente; pois a maioria dos credos libertários em curso não parece interessada em

harmonizar libertação e autodisciplina. No máximo, como no célebre *Eros e Civilização* de H. Marcuse — livro em que J. Laplanche registra, com razão, um singular desprêzo pelo conceito de complexo de Édipo — a esfera da autodisciplina é projetada no Além da sociedade utópica, misteriosamente emergida da Grande Recusa da repressão vigente. Quem sabe grande parte dos desvios e aberrações do universo da contestação vem daí: da falta de bússola ética dos libertarismos modernos. O erotismo do ideal humanista foi um Eros *psicopompos:* êle conduzia a alma humana para o amor aperfeiçoante da verdade e do bem. Talvez a cultura contestacionária catalise o que nêle existe de melhor, de insubmissão legítima, talvez conquiste seus melhores adeptos, quando ela se der um destino — uma paixão — na escala sempre aberta dos alvos anagógicos da humanidade. *A contestação precisa de um superego.* E só a impotência ética do infantilismo pseudo-revolucionário ignora essa exigência, ou recorre à má fé de tentar confundi-la com uma secreta apologia da reação.

## *CRITICA DA CULTURA E SOCIOLOGIA DA DOMINAÇÃO*

A solidão moderna, o sentimento de desvalia do indivíduo, a denúncia ativa das novas experiências existenciais de grupo põem a nu o problema axiológico da qualidade da vida. Tal problema concerne o quadro institucional inteiro da sociedade contemporânea, e suas raízes remontam (pelo menos) à época de fundação dos tempos modernos. Mas a questão crítica da qualidade da vida, questão global, porque *cultural* (e não apenas social, ou econômica, etc.), nem por isso deixa — antes pelo contrário — de oferecer uma fisionomia *política.* A questão da qualidade da vida e, em particular, do sufocamento da individualidade não-conformista é vivida como *forma de opressão* peculiar à sociedade industrial desenvolvida. Neste ponto, a crítica da cultura se desdobra em sociologia da dominação.

Num ensaio penetrante (a que já recorremos no Capítulo II): *Technik und Wissenschaft als Ideologie,* J. Habermas destaca as duas grandes tendências que, a partir do último quartel do século XIX, vêm marcando os países econômica-

mente mais adiantados: o crescimento de intervenção do Estado na ordem econômico-social, e a crescente interdependência entre a técnica e a pesquisa científica. É difícil negar a veracidade dessa observação. Desde Keynes, a teoria econômica admite francamente o papel regulador do Estado no mecanismo do mercado; e o *welfare State* nos habituou à sua presença no plano social. Quanto ao casamento da ciência com a tecnologia, é uma característica da 'segunda Revolução Industrial" (G. Friedmann); com ela, nota A. Koyré, instituiu-se uma *prise en possession de la pratique par la théorie:* a ciência vira fôrça produtiva.

Sob o império dessas tendências, como se configura a situação *de classe* da sociedade? O que nos interessa aqui não é o fenômeno da estratificação, mas sim o objeto específico da análise das classes sociais — a repartição do *poder* social. Escrevendo antes da Segunda Revolução Industrial, Marx superpôs (como assinalou R. Dahrendorf) o conflito econômico ao político. No tempo do capitalismo "selvagem" e do Estado liberal, virtualmente restrito a assegurar o jôgo da concorrência interempresarial, a burguesia era de fato um grupo dominante fàcilmente identificável. Frente a ela, igualmente nítida, se erguia a massa volumosa do proletariado, sem outro direito que o de vender seu trabalho. Essa classe, Marx, apesar de seu antimalthusianismo, julgava condenada a uma inexorável pauperização, que só a revolução operária poderia fazer cessar. Hoje, ninguém desconhece que o proletariado, mesmo nos primórdios da industrialização, não sofreu, no conjunto, abaixamento do seu nível de vida; mas os traumas culturais por que essa massa passou — sua indefensão ante a brutalidade do mercado de trabalho, a transformação impiedosa de antigos artesãos e gente de ofício em parafusos humanos submetidos à engrenagem da produção em série — tudo isso corresponde, e de sobra, à dicotomia entre exploradores e explorados acusada por Marx.

Entretanto, a partir do momento em que a renovação tecnológica (em que Marx reconhecia, com razão, um elemento central do capitalismo), ganhando sistematicidade, tendeu a diferençar progressivamente a primitiva massa homogênea dos trabalhadores e a integrá-los, em grande número, aos benefícios do sistema; a partir do instante em que a intervenção eco-

nômico-social do Estado se tornou predominante (inclusive pela regulamentação dos conflitos entre o capital e o trabalho), desenhou-se um *bloqueio* do conflito de classes: os interêsses ligados à manutenção da estrutura de produção deixaram de ser *univocamente* localizados (Claus Offe) no sistema social como interêsses de classe. A distância *de natureza* outrora existente entre proprietários e proletários se atenua em margem gradual; no dizer de Alain Touraine (*Anciennes et Nouvelles Classes Sociales*), "os *gêneros* de vida são substituídos por *níveis* de vida".

Pesquisas realizadas no meio operário francês de 1960 denotam que a consciência que o trabalhador possui de sua condição se enfraquece cada vez mais nos vários âmbitos do consumo, embora se mantenha viva no recinto da fábrica. O fantasma da pauperização — mesmo relativa — não ameaça atualmente, nos países desenvolvidos, nenhuma classe social, mas apenas categorias particulares: os "handicapés" de todo tipo. Touraine é autor de uma extensa *enquête* sôbre a classe trabalhadora na França, cujos resultados indicam que ao sentimento de exclusão do antigo proletariado sucedeu uma atitude integrada, onde a defesa dos interêsses de classe tende a coincidir com exigências de progresso e racionalização do sistema industrial. *A evolução da sociedade industrial caminhou de uma situação de simples oposição de classes para uma dialética de oposição e consenso.* Como feixes de interêsses, as classes sociais não são mais univocamente identificáveis; dá-se a dissolução das classes como "entidades" sociais (R. Aron).

Que a teoria das classes abandone uma visão substancialista, de validez limitada à economia de acumulação do primeiro e médio "Oitocentos", não a impede de reconhecer novas configurações, novas constantes, na repartição do poder social. Para Touraine, a nova classe dominante equivale ao "conjunto dos que se identificam com o investimento coletivo, e entram em conflito com os que reclamam um aumento de seu consumo" — um aumento, diríamos nós, e/ou a sua reorientação. *Grosso modo*, são os tecnocratas — os dirigentes da tecnoestrutura de Galbraith. Seu principal apanágio seria *a posse da informação*. Detendo, em virtual monopólio, a soma de conhecimentos indispensáveis à gerência de uma so-

ciedade tecnològicamente programada, a nova classe, a um só tempo mais ampla e mais sofisticada do que os *managers* de Burnham, operaria no sentido de uma consolidação do estado alienado do homem comum, e da produção ininterrupta de carências impostas. Arrancar ao sistema e às camadas que o servem cegamente a estruturação do investimento e do consumo, conquistar o acesso à informação técnica para obstar à *tecnoburocracia* (Gurvitch) e a seus álibis microrracionais, eis o que parece efetivamente em jôgo na dimensão moderna do conflito social.

Mas entre a *massificação* e a *privatização*, os dois pólos regentes da dinâmica da sociedade industrial desenvolvida (Edgard Morin), a tônica do conflito recai mais nas relações de poder propriamente ditas, do que na presumida rivalidade de grupos sociais homogêneamente definidos. Do bloqueio do conflito de classes e do intervencionismo do Estado, Habermas deduz que a atividade política — estuário natural das divergências nascidas das múltiplas relações de poder — não é mais sòmente, na sociedade contemporânea, aquela "supra-estrutura" epifenomênica que Marx descreveu. Touraine chega a conclusão idêntica: dado que o investimento não é mais função do mero interêsse de um setor da sociedade, mas do seu todo, a política não acompanha mais a organização econômica; ela a precede e governa. Habermas tira disso uma lição impecável: se a política não é mais epifenômeno, e sim nervo do processo social, então a teoria crítica da sociedade não pode ser mais, exclusivamente, uma crítica da economia política. Em outras palavras: o programa analítico do *Capital* não atende às necessidades contemporâneas em matéria de sociologia crítica.

Seria interessante confrontar êsse juízo de Habermas com a radiografia que Sheldon Wolin *(Politics and Vision)* fêz do escamoteio da autonomia específica do comportamento político no pensamento moderno — escamoteio no qual se ilustraram, irmãos inimigos, tanto o liberalismo quanto o marxismo. Wolin revela admiràvelmente como o *sociologismo* da teoria política oitocentista — sua redução do político ao social — recobre, em seu prolongamento moderno, não o desaparecer do conflito político (consubstancial que êle é à sociedade, seja qual fôr a sua forma), mas sim a sua enganosa e nociva *sublimação*. Uma das mais inquietantes inclinações in-

telectuais do nosso tempo consiste na propensão a disfarçar o conflito de poder, e *à la longue,* na relutância em enfrentar a realidade da confrontação política. Os regimes autoritários ou totalitários se esmeram nessa atitude, mas ela é bem mais difundida do que se pensa à primeira vista.

Êsse reconhecimento da nova importância da ação política pode ser tida igualmente por uma das conclusões do *Nôvo Estado Industrial* de J.K. Galbraith. No último capítulo, Galbraith, depois de salientar o fato de que o sistema da grande emprêsa, distinguindo-se das formas econômicas precedentes por ser *intellectually demanding, "must rely on the state for trained and educated manpower, now the decisive factor of production"* (de uma produção definida pela contínua inovação tecnológica), deposita suas esperanças de que o *"monopoly of social purpose"* exercido pelo sistema econômico seja rejeitado precisamente em virtude dêsse tendão de Aquiles; pois bastará que a orientação axiológica do Estado e dos centros educacionais suplante o planejamento microrracional e èticamente atrofiado do sistema em curso para que êste fique estruturalmente obrigado a renunciar — sob pena de paralisia — ao seu monopólio sôbre os desígnios da sociedade.

Não é só a análise sociológica que fica esporeada pela descoberta de que uma das características estruturais do processo social contemporâneo nas sociedades desenvolvidas (e portanto, em perspectiva, para tôdas as que se encontram em vias de desenvolvimento, sobretudo no mundo ocidental) é a (re) *autonomização da esfera política;* isso é também de muito bom augúrio para os círculos resolvidos a barrar na prática o avanço das tendências negativas da cultura moderna. A urgência de uma aliança entre a crítica da cultura e a participação política fala por si mesma. No vasto elenco de invenções técnicas previstas para os próximos 30 anos compilado por Herman Kahn, são numerosíssimas as técnicas de contrôle do comportamento e de modificação da personalidade, de educação e propaganda, de reorientação do lazer e de intervenção biotécnica . . . É lógico que, em si, essas invenções não são dirigidas contra o homem; mas um sinistro calafrio se apodera de nós quando pensamos no emprêgo que lhes po-

derá ser dado, caso não prevaleçam critérios realmente democráticos de seleção e aplicação dêsse aparato científico-tecnológico.

Democracia, em nosso tempo, não é mais apenas o respeito pela vontade da maioria — é igualmente, e, às vêzes, até com maior dramaticidade, o acatamento do direito de *minorias* ao não-conformismo. O condicionamento das consciências é uma das técnicas essenciais da cultura que progride sem bússola ética. A problemática da liberdade tem hoje mais essa dimensão — a da luta pela libertação da cultura escravizada a falsos valôres, e à inautenticidade que êles inoculam até mesmo nos ideais mais dignos, nos estandartes mais puros. O século XIX e a primeira parte dêste viveram sob o signo do combate pelo direito à expressão e à justiça social; o segundo Novecentos está vendo ganhar corpo um nôvo tipo de guerra "religiosa": a campanha pelo livre exercício de valôres ausentes da civilização industrial. Por isso é que, sociològicamente, a situação da cultura em crise evoca tanto os grandes embates confessionais do passado. Credos e estilos de vida começam a defrontar-se.

Alguns pensarão sem dúvida que o problema da civilização é um alarido artificial, uma projeção deformante magnificada por intelectos desajustados, e especialmente por filósofos, literatos e sociólogos inadaptados às realidades do presente. Entretanto, para provar quanto é falsa essa impressão, basta ouvir o que dizem sôbre o curso do mundo certos cientistas eminentes, que trabalham em disciplinas bem distantes da área humanística; e não nos referimos às advertências rituais dos grandes físicos a respeito do perigo atômico. O Prêmio Nobel François Jacob *(La Logique du Vivant)*, por exemplo, não esconde sua inquietação quanto ao futuro do ser humano, mantidos os padrões culturais dominantes.

Jacob reconhece que, numa certa medida, a estrutura do cérebro, determinada pelos genes, pode sofrer influência do meio. Se se joga um gato de três meses na escuridão total, mantendo-o nessa situação por algumas semanas, o animal ainda é capaz de ver, assim que restituído à luz; porém, se se mergulha o gato na obscuridade logo ao nascer, sem lhe dar nenhuma ocasião de ver a luz, êle se torna depois de certo tempo, definitivamente cego. É que as disposições inatas são

suscetíveis de modificar-se em função do ambiente. Ora, desde a Segunda Revolução Industrial, o mundo que nos cerca se altera a uma velocidade supersônica. Os meios de deslocamento, de comunicação e de destruição tiveram sua potência radicalmente aumentada. Mas o cérebro humano, produto refinado da seleção natural, data de cêrca de cem mil anos. É com essa estrutura, sintonizada com um tipo de existência, e de luta pela sobrevivência, inteiramente caduco, que enfrentamos os desafios provocados pelo moderno ambiente tecnológico. A circunstância paradoxal de que êste último seja obra do próprio cérebro *décalé* não muda nada: a biologia se pergunta se não há limites para a plasticidade dêsse velho aparelho. Até onde vai seu poder de adaptação às modificações que êle próprio cria? Os programas inscritos nos códigos genéticos das várias espécies biológicas podem ser rígidos ou flexíveis; todavia, mesmo quando são muito flexíveis, quando determinam *potencialidades* plásticas — como o talento de aprendizagem no ser humano — essas potencialidades só se podem atualizar *no interior dos quadros prescritos pelo programa genético*. Jacob pensa que, em face da contínua transformação do meio em que vivemos, a determinação das fronteiras impostas ao homem pelos seus 46 cromosomas é o alvo capital da pesquisa genética.

Por outro lado, o homem é, como se sabe, um prematuro; o gênero humano é uma espécie que teria sido muito provàvelmente exterminada, se o privilégio da faculdade de comunicação simbólica, de transmissão *cultural*, não lhe tivesse valido. E sua singularidade no contexto biológico decorre precisamente de que, ao passo lento da evolução biológica, nêle se soma o ritmo muito mais rápido da evolução cultural, capaz de interferir com a primeira. Aristóteles, mente biológica entre tôdas, já definia o homem como *"genus" histórico*, isto é, perfactível sòmente com as gerações futuras — logo, permanentemente inacabado. No entanto, histórico ou não, o homem carece de manter-se em harmonia com as exigências de seu equipamento genético e seu equilíbrio fisiológico. Seu desempenho vital depende dêsse acôrdo.

Há, porém, indícios de que êsse acôrdo está sendo violado. O renomado paleontólogo André Leroi-Gourhan *(Le Geste et la Parole)* tem chamado a atenção para a hipertro-

fia da função cerebral que caracteriza a sociedade industrial. Durante milênios, a civilização repousou numa partilha de funções entre o cérebro e os membros. As atividades puramente "cerebrais "eram confiadas a uma parcela delimitada da população (o clero, p. ex.); e ainda assim, a classe cerebral compensava essa concentração pelo emprêgo quotidiano dos membros: o simples locomover-se, numa época de veículos não-automóveis, era uma garantia de ativação do corpo. No horizonte da automação, a classe cerebral tende a confundir-se com o conjunto da sociedade. O velho equilíbrio entre o cérebro e a mão parece prestes a romper-se. Quais serão os efeitos da ruptura? Estas e outras, numerosas outras, questões contribuem expressivamente para persuadir-nos do valor de tôdas as orientações culturais decididas a controlar criticamente a mudança ambiental causada pelo cego avanço tecnológico. As mesmas orientações requerem a superação da insensibilidade axiológica da cultura moderna, e, implicam uma reativação ética da luta política no mundo contemporâneo.

## *EPILOGO INCONCLUSIVO*

A desafeição crescente de grupos bem situados na escala da renda e do prestígio social em relação aos valôres insatisfatórios que norteiam alguns dos impulsos dominantes da cultura moderna, a assimilação de um etos de crítica da cultura entre a juventude universitária, a indiferença com que uma parcela cada vez mais representativa da população começa a encarar as insígnias do sucesso desumanizante, da *performance* egoística, do carreirismo conformista, do lazer ultracondicionado, as carrancas do moralismo hipócrita e os engodos da dessublimação repressiva prefiguram uma funda e saudável metamorfose da civilização ocidental. Como era de esperar, êsse vento forte, preságio tão impuro quanto rico, espanta e irrita a maior parte dos indivíduos e camadas consciente ou inconscientemente enfeudados ao vazio ético e à insegurança psicológica que foram o preço das imensas transformações materiais acumuladas nos tempos modernos. O nôvo etos — que ainda não é uma nova ética, mas já parece ser uma vontade de reeticização da existência — é e será provàvelmente

combatido com ferocidade e desvirtuado com volúpia. Também é provável que muitos dos seus adeptos o traiam, e que muitos dos seus detratores o pratiquem ... Finalmente, sua vitória é mais do que incerta. Assim como não é possível deduzi-lo simplisticamente de nenhuma "infra-estrutura" dada, tampouco se pode predizer sua consistência ou seu destino. A fortuna de um nôvo humanismo crítico escapa à computação das maravilhas do ano 2000.

Certo é tão-só que a consciência crítica da cultura, o confuso anelo de melhores valôres, brotou de algo objetivo — a crise da cultura moderna. Alguns querem ver, nessa ânsia de superação, um produto irônico de uma temeridade inscrita na própria natureza do "sistema secundário" (ou racionalizado): o empenho em vergar o ser humano a uma condição parcial, em visar a um homem composto de alternados fragmentos de si mesmo. Cansado de ser menos que si, o homem moderno se revolta, se desprende, sonha com completar-se. Não obstante, em certa medida, *tôda* sociedade, tôda cultura, tratam o homem desta forma. *O homo sociologicus* (Dahrendorf) não pode ser mais do que a soma dos seus papéis sociais; e os seus papéis são apenas perfis — jamais captarão o pleno do homem. Talvez o vício maior do sistema secundário não esteja tanto em tomar o ser humano na sua exterioridade, mas no duplo êrro de não saber compor uma hierarquia entre os seus perfis e não querer aceitar — como as culturas tradicionais — a vizinhança compensatória de um contra-sistema, de um refúgio para a abolição temporária de seus ônus e pressões. Neste sentido, a cultura moderna é (dando-se à palavra o seu mais estrito sabor técnico) *institucionalmente* intolerante: seu quadro institucional é incapaz de admitir o comportamento humano autênticamente heterogêneo, genuìnamente partilhado entre o desempenho dos papéis sociais e o eterno vôo do espírito humano rumo ao metassocial — rumo à libertação das servidões coletivas.

*Krisis* quer dizer separação. Diante de nossos olhos, a cultura moderna está se destacando de si própria. Refletir sôbre isso já é uma viagem atordoante; quando as perguntas mais cruciais cavalgam as respostas mais perplexas, quem se atreveria a ir além? No instante em que ela se mundializa, que sorte tocará à cultura do Ocidente em crise e (talvez)

mutação? Aqui o pensamento recua na ponta dos pés; um sóbrio instinto lhe murmura que só o exame crítico do passado consola dessa incerteza invencível. Fontenelle gostava de dizer que nós somos loucos, mas loucos um pouco diferentes dos hóspedes do hospício: "nenhum dêles se importa com a loucura do seu vizinho, ou dos que antes habitaram a sua cela; mas para nós, é muito importante sabê-lo". Pois, acrescenta Fontenelle, *"l'esprit humain est moins capable d'erreur, dès qu'il sait à quel point et en combien de manières il en est capable, et jamais il ne peut trop étudier l'histoire de nos égarements"*. Sòmente debruçado dêste estudo — que não é só mental — o homem contemporâneo chegará, ou não, a compor um dia, talvez sem sentir, o epitáfio da moléstia dos tempos modernos.

No entanto, talvez sejamos realmente loucos.

CAPÍTULO VIII

# SITUAÇÃO DO BRASIL NA CRISE DA CULTURA

Minando os comportamentos baseados em normas não-instrumentais, a racionalização dissolveu a paidéia ocidental. Do ideal helênico de formação auto-suficiente (autarquéia) ao modêlo da caridade cristã e ao etos heróico da Renascença, a cultura ocidental vivenciou padrões éticos independentes da visão do mundo pressuposta pela racionalização. No derradeiro dêsses padrões — o espírito heróico da Renascença clássica — se consumara uma síntese efêmera de eticidade cristã e senso elitista. Com tal síntese, o humanismo propôs ao homem europeu do limiar dos tempos modernos — indivíduo solicitado por novos ritmos de expansão física e evolução social — uma última paidéia autêntica.

A adulteração da eticidade cristã no sectarismo puritano, a ruína dos princípios transcendentes no protestantismo moderno, a ascensão das morais utilitaristas, o desembocar do "sistema secundário" no vazio axiológico da sociedade de massa assinalam alguns dos principais segmentos ou etapas no recuo geral dos mitos ético-religiosos ante o progresso da racionalização èticamente neutra. O declínio da supremacia cultural das elites pré-burguesas, coincidente com a Revolução Industrial, marcou o fim da atormentada sobrevivência do etos humanístico nos tempos modernos. Desde o século XVII, a crise da cultura ocidental se define: ela é, simultâneamente, crônica do isolamento do indivíduo, desprovido de valôres genuìnamente comunitários, e história do banimento dos ritos de desforra e compensação da individualidade reprimida; ge-

nealogia da solidão, e saudades do carnaval. A partir da generalização do estilo existencial burguês e do aparecimento da metrópole moderna, o mal-estar da civilização não só se exacerba como se transforma em tema predileto da arte e da filosofia críticas. A crise da cultura se torna — promissoramente — consciente.

Como se situa, em relação a todo êsse vasto processo, a cultura brasileira? Até que ponto o refletimos, e em que medida dêle discrepamos? Embora isto seja assunto para um livro inteiro, tentaremos esquematizar aqui, em suplemento à nossa interrogação sôbre o Ocidente, a posição particular do universo cultural brasileiro.

O primeiro a tematizar a diferença específica da cultura brasileira no contexto do Ocidente moderno foi Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil* (1936). De forma tão penetrante quanto pioneira, num ensaio de rara elegância expositiva e estilística (virtudes de que vários dos nossos historiadores e sociólogos mais moços carecem irritantemente), Sérgio Buarque de Holanda acentua que o Brasil antigo, dominado por classes senhoriais afeitas ao individualismo narcisístico da sociedade patriarcal, se manteve afastado da ética de trabalho sustentada pela ascese puritana nos países líderes da revolução capitalista. Durante longo tempo, o enorme subcontinente agrário surgido da lavoura da cana e das Bandeiras atraídas pelo Eldorado desconheceu camadas burguesas em vulto expressivo; nêle, a cidade não passava de um apêndice do mundo rural. Logo, o suporte sociológico da racionalização e das éticas suas afins primava pela ausência.

Paralelamente, *Raízes do Brasil* focaliza os contrastes que, dentro dêsse *décalage* básico em relação ao curso civilizacional do Ocidente moderno, opuseram a colonização espanhola, culturalmente rígida e policamente planificadora, à ocupação da América portuguêsa — caprichosa e plástica. O fundo anárquico-individualista do etos brasileiro, resíduo pré-racionalizado, prosperou tranqüilamente nesse tipo *sui generis* de experiência colonial. O espanhol *colonizou* com alma de cruzado; o português limitou-se a *ocupar* com espírito de aventura. Forçando um pouco a nota, e aludindo a uma dessas gratuitas polêmicas em que a nossa historiografia quase sempre se demora, em vez de exercer a análise sociológica,

diríamos que a descoberta do Brasil não foi, talvez, "casual", mas que a sua colonização sem dúvida o foi...

É verdade que a ausência, durante a fase de formação nacional, de fortes camadas *burguesas* no sentido originário de grupos citadinos afeitos à conduta racionalizada, não impediu que a atitude das elites rurais brasileiras apanhasse alguns traços inegàvelmente modernos — traços de ascese intramundana, ainda que desligados de qualquer ânimo soteriológico. Sérgio Buarque de Holanda é o primeiro a admitir essa "contaminação". Relacionando o individualismo anárquico do etos nacional com nossa herança ibérica, o autor de *Raízes do Brasil* reconhece (Capítulo VII) que a substituição, nos meados do século XIX, como produção hegemônica, da lavoura canavieira pela *plantation* cafeicultora do vale do Paraíba e do Oeste paulista nos afastou de nossas fontes ibero-agrárias. Mais decididamente capitalista do que o engenho de açúcar, condenada, pelas suas próprias condições de rentabilidade, a derivar para a monocultura, a fazenda cafeeira multiplicou os contatos funcionais entre o campo e o mundo urbano, expondo os seus habitantes às influências *racionalizadoras* da cidade e rompendo, em larga medida, a moldura pseudofeudal em que viviam os velhos clãs senhoriais. De resto, e sem querer forçar paralelos evidentemente circunscritos, convém não esquecer que, na difusão da acese puritana pró-capitalismo na Inglaterra seiscentista, o papel da *gentry* — da pequena fidalguia agrária — foi tão importante quanto o das camadas citadinas; tudo depende da maior ou menor capacidade de assimilação dos *mores* capitalistas que revelem as várias elites rurais, nas várias situações históricas.

Perigoso seria, portanto, considerar a presença de uma "ética da aventura" (Sérgio Buarque de Holanda), infensa às disciplinas da ética do trabalho, uma característica exclusiva e constante — e não uma *tônica* — do etos brasileiro. Dicotomias pouco matizadas do gênero "bandeirantes e pioneiros" tendem a perdê-lo de vista. Por outro lado, o emprêgo abusivo de noções como "espírito de aventura" veio reforçar, na área antropológica dos estudos brasileiros, a errônea idéia de que o predomínio da escravidão diluiu o caráter capitalista da economia brasileira tradicional — extrapolação indébita do já de per si tão discutível conceito marxista de uma se-

qüência evolutiva escravismo > feudalismo > capitalismo, na história das configurações socioeconômicas. Frisando a natureza capitalista do engenho e da fazenda, unidades produtivas essencialmente vinculadas ao mercado internacional criado pelo Ocidente moderno, um historiador da economia como Celso Furtado teve o mérito de contribuir para o descrédito definitivo do mito "progressista" de um Brasil sociològicamente "arcaico", pré-capitalista. O Brasil não foi — e, *em parte*, ainda é — uma sociedade de economia pré-capitalista, mas sim uma sociedade assentada numa economia capitalista *de tipo colonial*.

Anàlogamente, os resíduos pré-racionalizados da nossa cultura não são simples antiguidades etnológicas, e sim fatôres não-racionalizados que, exatamente *nessa qualidade*, foram integrados à dinâmica do capitalismo colonial — o que não significa que, tanto do ponto de vista do capitalismo autônomo e desenvolvido quanto da sociedade plenamente racionalizada, êles não constituam pontos de resistência à modernização sociocultural do país (modernização, bem entendido, enquanto sinônimo histórico de racionalização). A socióloga Maria Sílvia de Carvalho Franco, da Universidade de São Paulo, acusou na própria vida econômica dos fazendeiros de café oitocentistas várias marcas de comportamento tradicional, pré-racionalizado (p. ex.: a importância das relações de família na ética comercial); marcas essas, porém, *reorientadas em sentido racionalizante*, regido por critérios de eficiência.

De modo sumário, podemos dizer que os barões do café representaram um estrato senhorial a meio caminho entre a classe paraestamental dos senhores de engenho e os estratos capitalistas de talhe mais moderno (industriais, etc.). Com bastante argúcia, a mesma pesquisadora adverte contra a propensão a comparar a personalidade cultural dos fazendeiros do café à dos senhores europeus do passado. Ao contrário da duradoura aristocracia européia, ostentadora de modos de vida peculiares e estilizados (o viver cortês), fundados no lazer e no consumo de prestígio, os barões da rubiácea constituíam uma classe particularmente fluida, de origens plebéias bem à mostra, alheia a quase todos os refinamentos do ócio de elite, e culturalmente mal distinta das camadas inferiores:

o cardápio e a indumentária dos fazendeiros pouco se diferençava, no trivial, da rusticidade popular. Essa singeleza de costumes, lembrança da singular penúria que precedera, nas regiões convertidas ao plantio do café, o surto dêsse produto, se conservaria entre os fazendeiros ao tempo do apogeu do ouro negro. Em seu meio, a desqualificação do trabalho manual — emblema da sociedade escravocrata — absolutamente não tolheu a prática de uma ética do trabalho e da frugalidade.

Na época do café, o regime senhorial brasileiro foi um sistema social internamente bem rígido; sua estrutura econômica, de escassa diversificação, não era de molde a fomentar o desenvolvimento e a ascensão de estratos intermediários. Apesar disso, entretanto, êsse sistema fechado não contou com uma classe privilegiada estabilizada e estanque. Sem ser socialmente democrática, a sociedade brasileira tradicional nem por isso oferecia, em sua última fase, uma estratificação realmente sólida.

É claro que êsse papel transicional do nosso segundo etos senhorial só atuou com tôda a fôrça na zona fluminense e, sobretudo, paulista. Foi em São Paulo, e não no Brasil do século XIX, que se articulou um prelúdio ao etos capitalista moderno. As elites do Norte — para não falar no caso *sui generis* de Minas — cujas elites tanta influência exerceram — se mantiveram em grande parte afastadas dêsse senhorialismo de transição. Prova da limitação da ética do fazendeiro, dentro do conjunto nacional, é o seu reflexo pràticamente nulo na produção artística e intelectual do Império, que continuou dominada pelo bacharelismo, ou seja: pela expressão típicamente ibérica de atitudes ideológicas não-racionalizadas. Dêste modo, a heterogênea sociedade fazendeira e o velho etos não-racionalizado das elites formadas no período colonial confluíram para garantir a persistência de traços não-ascéticos na cultura brasileira do Novecentos.

Em seu perfil global, e sem prejuízo dos "contágios" racionalizantes, a cultura brasileira se apresenta ainda muito vincada pelo individualismo anárquico plasmado no nosso mais antigo solo sociológico: na velha sociedade patriarcal. Se, conforme vimos, esta última escapou (ainda que só relativamente) à influência cultural da racionalização, quais terão

sido os impulsos constitutivos do etos brasileiro? Em *Cultura e Desenvolvimento* (1963) — que é um interessantíssimo esforço de retomar a tarefa, tão negligenciada pelo nosso pensamento "progressista", de caracterização cultural do Brasil no quadro do Ocidente —, Mário Vieira de Melo distingue dois grandes elementos na paidéia das elites nacionais: primeiro, a educação jesuítica; segundo, a influência do romantismo francês. De fato, a formação do brasileiro de classe superior obedeceu sucessivamente a essas duas matrizes: o ensino inaciano, combinação de cristianismo tradicional e intramundanismo moderno; e a cultura francesa do primeiro e médio Oitocentos, carregada de esteticismo no sentido kierkegaardiano, isto é: de um proteismo espiritual volúvel e epidérmico.

M. Vieira de Melo deplora o irracionalismo da volubilidade romântica, responsabilizando-a pela falta de princípios éticos transcendentais na formação das elites brasileiras. Na realidade, a pouca seriedade moral da maior parte das nossas opções filosóficas ou doutrinárias precede o advento da influência francesa. Numa passagem iluminadora de *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre nota que o individualismo do patriarca rural corroeu desde cedo, no catolicismo brasileiro, tôda severidade religiosa. A complacência intrínseca do catolicismo para com as transgressões da moral ficou agravada pela subordinação da Igreja à casa grande. O rigorismo jesuítico, tão fortemente implantado em outros rincões americanos (e tão decisivo na formação do Paraguai), foi neutralizado pelo amoralismo bonachão da colônia patriarcal.

Para o autor de *Cultura e Desenvolvimento*, romantismo não é só um movimento artístico-literário, mas antes uma tendência cultural análoga às grandes correntes configuradoras do Ocidente moderno: o esteticismo da Renascença, a religiosidade da Reforma, o racionalismo cartesiano. O romantismo francês, modêlo dos romantismos latinos, reata com a primeira dessas correntes, em reação contra a última. Ao analisar o romantismo, M. Vieira de Melo não visa a uma anatomia estilística, e sim ao juízo ético; sua crítica à mentalidade romântica perfilha a censura de Kierkegaard; é uma crítica cultural, não estética. Por isso, êle tem o direito de considerar como prolongamento do esteticismo romântico formações ar-

tístico-intelectuais posteriores, como a obra de Machado de Assis ou o modernismo brasileiro.

Não desejamos refutar a idéia de que a tônica da produção intelectual brasileira é, desde a Independência, um espírito culturalmente esteticista, estranho, muito estranho às obsessões éticas da mente puritana; ao contrário, tendemos a acreditar, instruídos por radiografias antropológicas do porte de *Casa Grande & Senzala* e *Raízes do Brasil*, na concordância profunda entre nosso camaleonismo ideológico e as nossas origens socioculturais. Mas isto não nos impede de resistir à imagem puramente negativa que, dêsse espírito esteticista, *Cultura e Desenvolvimento* oferece. M. Vieira de Melo poderia ter levado em conta que o camaleonismo da *intelligentsia* brasileira, exercendo-se em perpétua imitação de paradigmas europeus, revestiu-se várias vêzes de um conteúdo *parodístico;* e que êsse conteúdo parodístico resultou, nesses casos, *em iluminação crítica da situação periférica da sociedade latino-americana* em relação à marcha da cultura ocidental. Machado de Assis — a que M. Vieira de Melo, não obstante ter mostrado, em suas páginas acêrca de Dostoievsky, uma alta capacidade de interpretação ideológica de obras de ficção, decide injustificàvelmente aplicar uma deformante leitura biográfica — é um expoente peregrino dêsse espírito de paródia com que a cultura brasileira caricaturou os valôres ocidentais, ao mesmo tempo em que punha a nu suas próprias taras. E o modernismo não é — nem mesmo em seus impulsos iniciais — apenas um regionalismo esteticista negativo; é uma valiosa conscientização *antropofágica* da secreta essência parodística da nossa cultura oficial, isto é, externamente regulada pelo pulso das metrópoles ocidentais. É precisamente um produto característico da lucidez modernista — o *Raízes do Brasil* — que nos permite validar, no plano da análise sociológica, as contribuições positivas da fisionômica espiritual de *Cultura e Desenvolvimento.*

Não nos lembramos mais do nome da alma cândida que proclamou certa vez que o modernismo não pôde ser revolucionário, por ter nascido nas salões do patriciado paulista . . . Duas pitadas de dialética revelariam imediatamente que a cumplicidade entre modernismo e etos senhorial nada teve de postiça; pois ela foi uma das bases do *ânimo crítico com*

*que o pensamento modernista intensificou a consciência da nossa personalidade cultural, e se serviu dessa consciência para sopesar certos efeitos da modernização socioeconômica subseqüente à Grande Guerra.* Dando nível reflexivo ao nosso velho individualismo hedonístico, cuja vigência fôra possibilitada pela sociedade escravocrata dos grandes ciclos de economia agrária ou extrativa, a sensibilidade modernista aguçou o poder nacional de autocrítica às vésperas do nosso ingresso no regime urbano-industrial. Daí a literatura do período ter sido capaz de denunciar, com fina inteligência, os motivos e efeitos desumanizantes da modernização, de Graciliano Ramos e Ciro dos Anjos a Manuel Bandeira, Carlos Drummond de Andrade e Murilo Mendes; e daí a nostalgia dos costumes senhoriais perpassar por tão grande parte dela e dos estilos seus herdeiros, do *Fazendeiro do Ar* à gesta dos jagunços no *Grande Sertão*. Do etos senhorial em declínio, o modernismo extraiu o perfume de uma resistência aos componentes repressivos da moral moderna. Nem terá sido por outra razão que êle superou sem demora a apologia futurista da *société mécanique*.

O fato de que o individualismo das elites brasileiras se distancia do modêlo de cultura repressiva forjado pela racionalização no refluxo das éticas religiosas tradicionais de modo algum o qualifica como moral automàticamente superior. Para começar, em suas manifestações predominantes, o individualismo verde-amarelo procede menos de uma rejubilante sensação de segurança do ego do que do exibicionismo da individualidade que se escraviza ao aplauso do grupo. O amor ao gesto desmente e compromete a verticalidade do amor positivo de si. Aquêle virtuosismo teatral que Burckhardt salienta no italiano da Renascença, e que é, aliás, tão típico da sociedade patriarcal mediterrânea, é um individualismo a meias, um personalismo sem personalidade. Por outro lado, não se julgue que essa falha é compensada por qualquer devoção autêntica à pessoa dos outros. A famosa cordialidade brasileira é, com freqüência, mais afabilidade externa que generosidade íntima. Sérgio Buarque de Holanda cita uma profética observação do Padre Thevet, segundo a qual os nativos do Brasil são "quentes por fora, mas frios por dentro". Narcisismo e calculismo são nossos velhos hóspedes...

Mas o narcisismo, sabemos de Freud, é um instinto bifronte. Talvez não sejamos fortes em matéria de solidariedade sincera, de sociabilidade construtiva; mas por isso mesmo nos mantemos insubmissos, oculta ou declaradamente, a tôda coesão repressiva, a tôda disciplina desindividualizadora. Na era dos despotismos sistemáticos, é impossível não prezar ao menos uma face dessa malícia anárquica do brasileiro; ela continua a nos "salvar" da trituração do social. De resto, neste ponto, o individualismo segregado pela cultura senhorial recebe o apoio subterrâneo da nossa alma religiosa.

O verdadeiro substrato religioso do povo brasileiro é conhecimento orgiástico. O catolicismo das classes altas — além de ser um catolicismo avacalhado — confirma constantemente aquelas afinidades apontadas por Weber entre a confissão romana e a moral mágica, essencialmente diversa do rigorismo ético das crenças fundadas no treinamento soteriológico da personalidade (*vide* Capítulo II, quarta seção). Na religião popular, dominam os ritos de possessão, em forma "selvagem" (pura no candomblé baiano, impura na macumba meridional) ou "decorosa" (espiritismo).

Os ritos de possessão e a moral mágica do catolicismo patrício — politeísmo mal disfarçado (primazia do culto dos santos) — atestam a insuficiência dos efeitos da racionalização na mente brasileira: longamente mantido à margem das formas sociais modernas pela prática da escravidão e o predomínio da vida rural, o Brasil gozou de considerável retardamento do "desencanto do mundo". O etos nacional se forjou em plena sobrevivência do senso do sobrenatural.

Entretanto, dentro do bloco "ritos de possessão", é preciso distinguir entre o orgiasmo arcaico (candomblé, xangô pernambucano) e o espiritismo — pois êste apresenta não poucas afinidades com o processo de racionalização da cultura. À primeira vista, o substrato religioso do povo brasileiro exibe uma preponderância de cultos homogêneamente "primitivos", isto é, *localistas, tradicionalistas* e *mágico-orgiásticos,* por oposição à índole universalista, inovadora (em Weber, profética) e ético-rigorista da ascese cristã; e essa religiosidade "primitiva" — onde a observância mais ou menos inconsciente de tradição da família-clã predomina sôbre a adesão individualista e consciente — parece corresponder aos

valôres "tribais" da sociedade senhorial. Mas o espiritismo tende, em muitos pontos, a constituir uma exceção a êsses atributos.

Se levássemos em conta apenas o volume da população espírita assinalado pelos censos nacionais, seria o caso de duvidarmos do interêsse de recordar — numa síntese tão breve quanto esta — essas diferenciações no âmbito da religiosidade popular brasileira. Com efeito, os recenseamentos só acusam uma percentagem insignificante de fiéis espíritas, inferior mesmo ao já reduzido número de protestantes. Como é bem sabido, porém, êsses efetivos medíocres resultam, em grande parte, da desaprovação difusa com que, em parte, a sociedade ainda contempla o espírita, desencorajando profissões de fé abertas. Ora, para convencer-se da genuína representatividade do espiritismo em relação aos nossos costumes religiosos, basta atentar nas tiragens — enormes — dos livros kardecistas ou umbandistas; êsses *best-sellers* indicam que as massas urbanas do Brasil pós-1930 estão impregnadas de crenças mediúnicas. Na realidade, o complexo espírita, que soma milhões de adeptos, é a religião de maior crescimento no país.

O sociológo paulista C.P. Ferreira de Camargo, a quem se deve a mais ampla análise do espiritismo no Brasil meridional, considera o *continuum* mediúnico (kardecismo e Umbanda) uma religião *interiorizada* (não tradicional). Como o cristianismo e as seitas protestantes, em seus começos, a filiação ao credo espírita se faz menos sob a influência automática do grupo de parentesco do que na órbita do grupo profissional ou etarial. Além disso, a conversão do espírita — como a ascese cristã — desencadeia tôda uma reorientação do caráter e da conduta; a fé mediúnica leva a uma reconstrução interna, àquilo que Weber chamou de disciplinamento sistemático da personalidade; numa palavra, a uma ética soteriológica. Essa racionalização da vida se desdobra, de resto — especialmente no kardecismo — em aprêço pela própria visão-do-mundo racionalizada, "científica". Allan Kardec já batizava o espiritismo de ciência — homenagem muito significativa a um dos principais mitos da sociedade industrial, o cientificismo; os espíritas brasileiros gostam de opor essa inclinação "racional" da sua doutrina ao pretenso obscurantis-

mo da fé católica, afirmadora de "mistérios" subtraídos a todo saber analítico-discursivo.

Naturalmente, êsses aspectos não "primitivos" das religiões mediúnicas são bem mais fortes no espiritismo "de mesa", kardecista, ciente e cioso da sua "superioridade" intelectual em face dos terreiros de Umbanda. Quanto mais o umbandismo se aproxima do modêlo kardecista, mais se despoja dos seus resíduos africanos: orixás, ritos de iniciação, possessão dionisíaca, etc. O "alto" espiritismo substitui a iniciação ritual pela ênfase no aprendizado doutrinário e na moralização do caráter como base do desenvolvimento dos podêres mediúnicos; e valoriza a mediunidade *consciente* contra o psiquismo anárquico da verdadeira experiência de possessão.

Religião confessional e soteriológica, o espiritismo problematiza a vida corrente, instaurando entre o mundo profano e os valôres da crença uma tensão que estimula as disposições de ajustar o primeiro aos segundos. Nessa inclinação retificadora, o espiritismo abriga impulsos messiânicos. O grande médium Chico Xavier, o Allan Kardec brasileiro, chegou a psicografar ardentes exortações quiliásticas, vazadas num curioso milenarismo patriótico, onde o Brasil desempenha o papel de futuro "coração do mundo". Mas é um quiliasmo bem pouco aguerrido (comparável ao de seitas protestantes urbanas, tipo testemunhas de Jeová), sem cristalizações agressivas na forma de reivindicações sociais concretas.

Aliás, o robustecimento de uma vertente messiânica teria contra si a raiz afro-brasileira da Umbanda, que coexiste com as suas fontes kardecistas e cristãs; pois a religiosidade afro-brasileira desconhece a tensão dialética entre antimundanismo e intramundanismo do cristianismo paulino ou puritano; e ignora igualmente a vibração quiliástica das asceses dualistas. O predomínio, no nosso sincretismo religioso, da orgiástica negra sôbre as crenças ameríndias comprometeu a sorte do quiliasmo no espírito popular. Roger Bastide nota que os índios acreditavam, *grosso modo*, no advento de um apocalipse, subseqüente ao enfraquecimento das fôrças cósmicas — ao passo que os africanos, com seus ritos de prestação e contraprestação entre os homens e os deuses, preservam a fé no equilíbrio da ordem cósmica. Na África, o sacer-

dote torna o messias supérfluo: o messianismo negro só aparece quando a aculturação violenta, no bôjo da colonização branca, rompe essa visão "homeostática", nutrida na mitologia autóctone. No Brasil, os grandes surtos milenaristas do gênero Canudos florescem, em geral, no sertão caboclo, não no litoral mulato.

Por outro lado, embora suas propensões éticas o afastem consideràvelmente do bloco mágico-orgiástico formado pelos cultos afro-brasileiros tradicionais e pelo criptopoliteísmo católico, o espiritismo nacional nem por isso se alinha entre os rigorismos do gênero calvinista, historicamente afinados com a racionalização da cultura. O dogma fundamental do puritanismo calvinista (e também do luteranismo) é a negação do livre-arbítrio pela doutrina da predestinação da graça. Com êle, o protestantismo reanimou as severas, angustiantes implicações psicológicas da idéia do Pecado Original, da corrupção fundamental da natureza humana. Perto dessa religiosidade da culpa, o espiritismo aparece como gnose: como visão essencialmente *otimista*. Os espíritas combinam a fé na metempsicose (Karma) com a crença na liberdade de opção do indivíduo; ao nível da consciência popular, o espiritismo interpreta os males da existência presente como efeito de erros passados, vícios "da outra encarnação" e, *ao mesmo tempo*, proporciona ao fiel a sensação de que uma reforma espiritual, trazendo-lhe a felicidade, está ao seu alcance,

Outra divergência importante subsiste, senão entre o espiritismo e o *conjunto* do protestantismo, pelo menos entre aquêle e o calvinismo: é que o calvinismo é essencialmente antimístico, vivenciador de uma distância intransponível entre Deus (*deus absconditus*) e o homem, ao passo que o espiritismo vive da mediunidade, logo, do contato próximo com o Além, aqui transfigurado em "fôrças cósmicas". É justamente essa familiaridade do espiritismo com o sobrenatural que o diferencia — entre outras coisas — dos cultos de possessão de origem sudanesa. Os orixás do candomblé são sêres aristocràticamente distantes, heróis divinizados, que se limitam à muda epifania da dança; os espíritos, ao contrário, são almas democráticas, comunicativas, dialogantes.

Essa comunicatividade mística é que garante eficácia à natureza *soteriológica* do culto. O orixá pode se conservar

distante, porque o seu fiel pertence a uma comunidade estável, mesmo depois do choque da emigração forçada e da aculturação no nôvo meio; mas o espírita, kardecista ou umbandista, não é um praticante de ritos tradicionais — é um *convertido,* invariàvelmente induzido a "crer" sob a pressão de moléstias psicossomáticas e de crônicos desajustes psicológicos. A participação no rito — mesmo sem chegar à mediunidade — é vivida como fator de cura física e mental; de saúde, e de salvação. A religiosidade "primitiva" é lustral, é regeneradora — mas não é salvacionista, ao passo que a possessão ética dos espíritas é marcadamente soteriológica.

Por isso mesmo, a religiosidade mediúnica, reforçada pela caridade ativa (o esfôrço assistencial e humanitário dos centros espíritas é impressionantemente vasto), atua como resposta à desorientação trazida pelos períodos de bruscas mudanças sociais e culturais. O impacto modernizador da urbanização, o declínio de agências formativas tradicionais, como a família-clã, foram o *background* sociológico da expansão do espiritismo no Brasil. O otimismo do Karma serve de horizonte compensatório para as frustrações ou carências das camadas populares e pequenoburguesas, "perturbadas" — para usar um têrmo bem espírita — pela dinâmica desintegradora da modernização social. Ferreira de Camargo deixa em suspenso a hipótese de que o surto de crenças mediúnicas seja um fenômeno típico da fase de transição em que se encontra o país. Reunindo características "primitivas", como o senso do sobrenatural, a traços religiosos racionalizantes, como a eticização da conduta, a soteriologia espírita cavalgaria duas idades sociológicas do etos brasileiro. Comparado ao candomblé e ao catolicismo "mágico", expiatório, o espiritismo é um ética rigorista; comparado com o puritanismo cristão, portador histórico da racionalização da cultura, trata-se de uma soteriologia amável, aliviadora e desangustiante, que recorre ao diálogo com o sobrenatural para entrosar consideráveis segmentos da população com os mecanismos da cultura que o vai eliminando. Mas o próprio hibridismo dos cultos espíritas, como religiosidade transicional, demonstra o fundamento pré-racionalizado, não-ético e não-soteriológico do nosso substrato religioso.

No Brasil, a fraca implantação de éticas rigoristas ortodoxas atenuou significativamente os resultados repressivos, antielitistas (v. Capítulo VII), do cristianismo de sublimação. *A vitalidade do comportamento orgiástico nos assegurou válvulas a um só tempo democráticas e individualistas, libertárias e elitistas* (no sentido do Capítulo VII). O Brasil se adentrou na cultura moderna vacinado contra o seu anticarnavalismo — e quem diz anticarnavalismo diz espírito de repressão. Pouco inclinado ao construtivismo social das seitas ascéticas e ao revolucionarismo das seitas quiliásticas, o brasileiro cultiva, em compensação, tôda uma gama de evasões libertárias. Êle é, por isso mesmo, a um só tempo conservador e anarquista, conformista e insubmisso. Medìocremente seduzido pelas liberdades de classe — fundamento do liberalismo ocidental —, é um especialista das liberações individuais.

Na passagem da ética puritana para a consciência-interêsse do utilitarismo iluminista — na cristalização do *homo oeconomicus* como paradigma humano dos tempos modernos —, vimos que a consumação da cultura racionalizada terminou por erradicar as condutas orientadas por valôres absolutos — as condutas pròpriamente religiosas. O Brasil parece ter ingressado na área da cultura moderna sem experimentar essa ablação sociológica: o eclipse do comportamento religioso. No entanto, a religiosidade que ficou preservada entre nós não foi aquela que serviu de prelúdio e incentivo ao ocaso da conduta religiosa — o rigorismo puritano — e sim o seu predecessor histórico: a religiosidade *alternada* do cristianismo antigo, coexistente e solidária com o substrato orgiástico dos ritos primitivos, tribais e localistas. Assim, a situação periférica da cultura brasileira em relação à cultura moderna restitui ao Ocidente a imagem da sua infância. Será que isso nos credencia — precisamente como ocidentais "retardatários" — a pressentir melhor os horizontes de superação da cultura em crise?

O fundo histórico do etos brasileiro o protegeu de *certas* conseqüências caracterológicas da racionalização da cultura. O comportamento nacional não escapou de modo algum à ruína das éticas transcendentes, nem ao predatorismo generalizado que êle desencadeou; mas pôde conservar a familia-

ridade com os mecanismos de *défoulement* que a cultura moderna estigmatizou. Mas o caráter de um povo, o seu perfil cultural, depende substancialmente de uma determinada moldura sociológica; o *processo social atua como confirmador ou transformador do etos nacional.* Por isso, para aquilatar o destino do nosso jeito de ser, é importante conhecer a natureza da evolução político-social do Brasil nos últimos anos, especialmente a partir do *tournant* dos anos 60. Cuidaremos de manter nossas observações (de per si, em virtude de seu caráter ultra-sintético, demasiado simplificadas) ao largo de tôda perspectiva partidária — não por nos considerarmos eqüidistantes em relação às várias correntes político-ideológicas que se defrontam no Brasil atual, mas por simples dever de objetividade analítica.

Nas grandes linhas do curso histórico da América Latina, duas coisas se salientam. Em primeiro lugar, a natureza *ocidental* da cultura latino-americana — por mais que a sua posição periférica represente em fator importante de diferenciação frente ao pólo até aqui motor do Ocidente moderno, os países atlânticos do Hemisfério Norte.* Essa ocidentalidade da América Latina a situa automàticamente no vértice da crise da cultura, que é, como estamos fartos de saber, crise da civilização *ocidental.* Em segundo lugar o fato de que é *agora,* isto é, nos últimos 30 ou 40 anos (e com velocidade crescente, nos últimos dois decênios) que as principais nações do nosso continente estão experimentando a dupla passagem economia subdesenvolvida› economia desenvolvida e sociedade tradicional› sociedade modernizada — passagem essa que o Ocidente não-periférico efetuou, no essencial, no século XIX, no arco histórico que se estende da primeira à segunda Revoluções Industriais.

Essa conjunção de dois horizontes mutacionais heterogêneos — um, o problema da modernização socioeconômica; outro, o problema da revisão dos valôres da cultura moderna — é, nesse nível de amplitude, peculiar à área latino-ameri-

---

* De passagem, note-se que no Brasil, conforme Gilberto Freyre mostrou em *Sobrados e Mucambos* (cap. IX), a modernização cultural — aliás, bem repressiva — acarretou, desde o séc. XIX, o abandono de numerosos e significativos traços "orientais", em geral ligados à natureza *tropical* e *patriarcal* da cultura brasileira.

cana. E a coincidência dessas duas mutações é, por sua vez, problematizada pela circunstância de que, até hoje, a conversão da sociedade tradicional em sociedade moderna — obrigatória para um continente de tão explosivo incremento demográfico — obedeceu, predominantemente, aos valôres ascéticos e prometéicos, ou seja, precisamente àquelas orientações axiológicas a um só tempo alheias ao etos das elites latino-americano e ao etos contestacionário do presente.

Na medida em que associemos o reconhecimento da necessidade do crescimento socioeconômico à convicção de que o desenvolvimento da produção e da técnica não contém, por si só, valôres *finais* suscetíveis de assegurar o equilíbrio da sociedade e da cultura, temos o direito de avaliar o teor cultural das grandes fórmulas desenvolvimentistas em competição, em aplicação ou não, no poder ou fora dêle, com o único objetivo de determinar seu grau de sensibilidade em relação à carência axiológica da civilização contemporânea.

Do ponto de vista histórico, a passagem da comunidade tradicional à etapa industrial e à sociedade modernizada conheceu três caminhos básicos, admiràvelmente confrontados por Barrington Moore em *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Nova Iorque, 1967). Tais caminhos foram: a revolução liberal, conduzida em benefício das camadas burguesas; a revolução camponesa; e a modernização socioeconômica dirigida por elites conservadoras — a chamada "revolução pelo alto", para usarmos a expressão cunhada por von Hardenberg. Os exemplos clássicos de revolução burguesa se verificaram na Inglaterra seiscentista, na Revolução Francesa, e na vitória do Norte sôbre o Sul dos Estados Unidos no século XIX: a revolução camponesa ocorreu (infringindo o modêlo proletário concebido por Marx), na Rússia e na China; à "revolução pelo alto", enfim, se deveu, há cem anos, a industrialização da Alemanha guilhermina e do Japão Meiji.

Esquemàticamente, a característica óbvia da revolução pelo alto é a conquista do desenvolvimento com *preservação da estrutura social vigente*. É lógico que, com a implantação do desenvolvimento, a penúria das classes inferiores se vai reduzindo, ao mesmo tempo em que a modernização da sociedade faculta a ascensão social de grande número de egres-

sos dessas mesmas classes. No entanto, no momento do salto para o desenvolvimento, os traços gerais da estrutura de classes são mantidos; nenhuma classe dominante é expropriada pelo processo modernizador; quando muito, acontecem reajustes internos no bloco dominante — como a volta ao poder, no Japão Meiji, da nobreza samurai, longamente marginalizada.

A rigor, a orientação imprimida pelas atuais camadas dirigentes brasileiras ou argentinas ao processo socioeconômico de seus países pode ser assimilada às metas essenciais de uma revolução pelo alto. O projeto do regimes fortes, de ascendência militar, de Brasília ou Buenos Aires visa a uma aceleração decisiva do desenvolvimento econômico, eliminando a distância entre essas nações e o mundo desenvolvido. Os aplicadores do projeto estão cientes de que essas transformações da fisionomia econômica acarretam e requerem mudanças substanciais no edifício social existente, mas desejam garantir a essas mudanças o caráter de reformas parciais e graduais, bem distintas da ruptura revolucionária.

Não compete a êste ensaio pronunciar-se sôbre a viabilidade ou não dêsse projeto político-social. O exemplo da Alemanha bismarckiana ou do Japão da mesma época prova, porém, que "revoluções" no sentido sociológico (no sentido em que falamos, por exemplo, de Revolução Industrial) podem efetuar-se sem prévia ou simultânea ocorrência de uma revolução *(stasis)* no sentido aristotélico, isto é, *político*, da palavra — revolução política essa que promova a brusca transferência do poder de uma para outra classe. Os dois casos históricos de revolução conservadora são igualmente probantes no terreno da modernização social. Em 1970, a situação do operário alemão é, tanto do ponto de vista da sua participação no bôlo da renda nacional quanto dos seus direitos frente à emprêsa e ao Estado e da fôrça das organizações sindicais, mais confortável e mais sólida do que a do seu colega francês; no ano 2000, no Japão, o acesso popular à instrução universitária deverá alcançar índices bem superiores aos da Grã-Bretanha ou da União Soviética. Decididamente, a revolução conservadora não faz má figura em matéria de democratização *social*. O hábito de considerar todos os regimes conservadores como zeladores imobilistas de um simples

congelamento da sociedade não resiste ao confronto da experiência. A idade contemporânea já registra o êxito da parelha conservação da ordem social/promoção efetiva do desenvolvimento econômico e da modernização da sociedade.

Contudo, em vez de profetizar, a partir daí, incientìficamente, o sucesso do desenvolvimentismo conservador em países com o Brasil, mais vale notar as diferenças que o modêlo brasileiro de revolução pelo alto apresenta em relação aos "prestigiosos" antecedentes alemão e japonês. Quatro pontos de divergência são imediatamente visíveis. O primeiro é a elevada taxa de expansão demográfica, desconhecida no século XIX e apontada pelos melhores advogados do projeto brasileiro oficial de desenvolvimento (Roberto Campos, Mário Simonsen) como gravíssimo obstáculo à sua vitória. O segundo é a argamassa ideológica *nacionalista:* tanto a Prússia e o Reich guilherminos quanto o Japão imperial moderno foram resolutamente nacionalistas: o Brasil pós-1964 ainda não assumiu plenamente essa atitude ideológica (embora não se exclua que venha a fazê-lo).

O terceiro é o pêso que exerceu, nos dois países que lograram modernizar-se por meio de revoluções pelo alto, o substrato sociocultural pré-burguês. Na industrialização do Japão e da Alemanha, a emprêsa "feudal" e o Estado previdencial parecem ter subtraído ao conflito de classes muitas das suas arestas típicas. A inibição política da burguesia empresarial concorreu para o prolongamento do poder das "nobrezas de serviço", e as violências culturais geradas pelo capitalismo "selvagem" foram parcialmente amenizadas pelo paternalismo do patrão e do Estado (v. Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany).* Até que ponto o paternalismo do Estado populista, instaurador da legislação trabalhista no Brasil, subsistirá no presente surto de desenvolvimento? Até que ponto a emprêsa contemporânea saberá temperar o conflito de classes com "pontes" culturais entre patrões e assalariados?

O quarto, finalmente — e aqui topamos com a diferença mais importante para o nosso ângulo de análise — é que o processo brasileiro de revolução pelo alto não vem sendo conduzido por camadas dirigentes recrutadas em oligarquias tradicionais (como os junkers prussianos ou os samurais nipô-

nicos), mas sim por uma nova classe política — oficiais das Fôrças Armadas e tecnocratas — oriundos, em sua maior parte, dos estratos intermediários e inferiores *da classe média*. A grande maioria dos "militares disciplinados e tecnocratas bem informados" que, segundo Roberto Campos, governam o Brasil de hoje provêm da média e pequena burguesia. A "revolução pelo alto" animada e liderada por estratos médios não consta da tipologia das formas de passagem ao díptico economia desenvolvida/sociedade moderna traçado por Barrington Moore, sem dúvida porque êste se cinge ao estudo das passagens bàsicamente já efetuadas (com a exceção qualificada do caso chinês).

Por outro lado, a hegemonia, na camada dirigente nacional, de equipes de origem classe-média é nova na história das nossas elites político-administrativas. A despeito do paulatino crescimento do contingente médio e pequeno-burguês na alta administração, na diplomacia e nos postos eletivos, e não obstante a sua intensificação no Brasil pós-1930, boa parte dos cargos do alto funcionalismo federal permaneceu longo tempo adjudicada aos bacharéis saídos dos vários segmentos da classe senhorial. Até mesmo os setores econômicamente declinantes da aristocracia rural continuavam a fornecer dirigentes políticos e burocráticos; o *pattern* imperial, caracterizado pela presença destacada de elites políticas nordestinas na órbita nacional em plena decadência da lavoura canavieira, se reproduziria na República Nova. Êste é, de resto, um dos aspectos que explicam a influência política, desproporcionalmente ampla no que concerne ao seu lugar na industrialização e urbanização do país, de Estados como Minas ou Rio Grande do Sul.

O fato de que a classe governante se tenha aburguesado mais plenamente, reduzindo sua procedência senhorial, não significa que a classe média (por oposição à alta burguesia) se tenha tornado pròpriamente hegemônica no campo socio-econômico. Foi a classe *dirigente*, não a classe *dominante* que se "classemedianizou". Culturalmente, porém — num país em que pràticamente nada se faz sem o concurso do Estado — essa circulação de elites no plano político-administrativo é de enorme importância. E para nós, que estamos foca-

lizando o processo social no exclusivo interêsse de configurar suas tonalidades *culturais*, o que importa é justamente pressentir a influência dessa substituição de elites no etos brasileiro.

Já vimos que a índole narcisística das elites senhoriais preservara a cultura brasileira de um ajustamento estrito aos padrões caracterológicos da sociedade moderna. Ora, até certo ponto, os ideais de conduta da classe média no poder e dos grupos radicais seus adversários estão mais próximos da moral conformista e repressiva das massas burguesas do período vitoriano do que do individualismo inconstrutivo, mas aberto e generoso, da personalidade tradicional brasileira. Tanto o moralismo agressivo de certa classe média conservadora quanto a austeridade propugnada por alguns programas de esquerda abrigam legitimações comportamentais muito pouco tolerantes em relação ao espírito anárquico, libertino e libertário do nosso etos clássico.

Será mesmo que as duas estratégias antagônicas que, com o eclipse do liberalismo político e o naufrágio do populismo, se disputam o amanhã brasileiro: a revolução pelo alto, e a revolução maoísta — confluiriam numa afinidade fundamental com a moral repressiva da velha cultura industrial? Em *Soviet Marxism*, H. Marcuse denunciou o reacionarismo cultural do leninismo: Lênin revelou à burocracia vermelha o valor do corpete vitoriano como instrumento da canalização compulsória da energia das massas para os mutirões do desenvolvimento extensivo. Que o Brasil, a partir de um nível bem mais sofisticado de industrialização, numa fase bem mais avançada da tecnologia, descambasse numa dessas lúgubres morais produtivistas só serviria para confirmar que a verdadeira maldição do subdesenvolvimento é a indigência do espírito...

Na realidade, porém, o perigo que se nos depara é bem menor — e mais sutil. É apenas o risco de que a estreiteza de vistas de *certa* classe média, atiçada por um ufanismo tacanho, viesse a jogar a cultura brasileira num sensível descompasso em relação aos impulsos da renovação cultural do Ocidente, votados, conforme constatamos, à superação das vastas insuficiências axiológicas da sociedade prometéica. Em seu cosmopolitismo alienado, nossas antigas elites souberam ao menos conservar-se permeáveis à evolução cultural oci-

dental. Seria triste que o Brasil, sendo, por sua formação, depositário de paradigmas culturais que mal ou bem resistiram a algumas das mutilações humanas provocadas pela racionalização da vida, abdicasse dêsse passado no exato instante em que o futuro lhe confere tanto sentido. Triste e irônico — porque a guinada que sufocasse em nós o espírito do carnaval, o espírito lùcidamente "amoral" de Macunaíma, em proveito de não sei que forçada compostura, conseguiria tão-sòmente nos colocar na órbita sombria do atraso cultural. E então, só restaria rezar para que o gênio da avacalhação — êsse saci verde-amarelo — nos restituísse a nós mesmos, à nossa autêntica "inautenticidade" ética.

CAPÍTULO IX

# SOCIOLOGIA E CRÍTICA DOS VALÔRES

Nossa caracterização da crise da cultura ocidental procurou sempre alicerçar-se no resultado de investigações histórico-sociológicas. Weber, Eisenstadt, Freyer, Tocqueville, Gehlen, Habermas nos forneceram o essencial do nosso painel histórico, do mesmo modo que o estudo sociológico do cristianismo (Troeltsch) ou do pensamento renascentista (Kristeller, Weise) e vários exemplos de sociologia do conhecimento (Landsberg, Bastide, etc.). No entanto, apesar de recorrer tão sistemàticamente à objetividade da análise sociológica, em nenhum momento nos privamos de emitir um julgamento crítico sôbre a orientação *axiológica* da cultura moderna. Não será, porém, arbitrário empregar a indagação sociológica numa discussão de valôres? Não é êste procedimento incompatível com a imparcialidade da ciência?

Ou será que a objetividade sociológica, sem perder o título de saber científico, pode legìtimamente desdobrar-se em prelúdio analítico à controvérsia dos valôres? A questão é das mais espinhosas, e seu exame solicita uma bibliografia tão vasta quanto ilustre, num raio muitas vêzes superior às dimensões dêste ensaio ou à competência de seu autor; mas a dupla circunstância de situar-se na base da nossa argumentação acêrca da cultura ocidental e no centro de algumas das mais sérias "autocríticas" sociológicas dos últimos anos obriga-nos a esquematizar aqui uma resposta.* Para tanto, utili-

* Vá de si que êste capítulo, dedicado a justificar o método da exposição precedente, dela não faz parte; do ponto de vista da estrita inteligibilidade de nossa apresentação da cultura moderna, sua leitura é supérflua.

zaremos principalmente elementos provenientes de duas fontes: a "lógica das ciências sociais" de J. Habermas, e a pesquisa estruturalista em antropologia e história da ciência.

O problema da compatibilidade entre sociologia e crítica axiológica só ganhou tôda a sua verdadeira agudeza depois que o pensamento sociológico passou pela higiene anti-evolucionista; pois a sociologia evolucionista dos grandes fundadores, Comte, Spencer ou Marx, exibia, na própria idéia de progresso histórico, um afirmativismo axiológico dos mais ingênuos. Hoje, porém, a reflexão sociológica deixou de ser filosofia da história, para constituir-se em *teoria da ação social*. Em conseqüência, é nesta que devemos buscar os primeiros dados da nossa problemática.

Max Weber considerava a ação social um comportamento *subjetivamente significativo*, ou seja, intencional — orientado e motivado por uma compreensão subjetiva, e necessàriamente interpretado *com referência aos fins e valôres pelos quais se pauta o sujeito agente*. A sociologia "psicológica" norte-americana acolheu desde cedo essa concepção; W. I. Thomas enunciou o "princípio da interpretação subjetiva dos fatos sociais", e Talcott Parsons resumiu admiràvelmente a sua relevância ao lembrar que seria extremamente desejável, para o nosso conhecimento da sociedade romana, a possibilidade de entrevistarmos Bruto após a morte de César...

Há, contudo um caso limite do agir intencional, caso em que êste parece dispensar a hermenêutica da intersubjetividade: é a ação instrumental, o agir pragmático predominante nas atividades econômicas ou políticas — a velha "ação lógica" de Pareto. Conforme vimos no Capítulo II, êsse agir instrumental é regido por regras técnicas como que axiomáticas, que prescindem de uma interiorização complexa e de uma interpretação elaborada, e gozam, por assim dizer, da adesão unânime dos *socii*. O significado da ação instrumental é "acessível sem esfôrço hermenêutico" (Habermas).

Mas o agir instrumento, caso limite, não dá conta da ação social como um todo. Esta é, ordinàriamente, um agir *comunicativo*, isto é, orientado por um sentido não-axiomático, e sim apoiado em diferentes tradições culturais, que tomam a forma concreta de inúmeras *expectativas* sociais a serem atendidas pelo indivíduo em determinadas situações especí-

ficas. Essas expectativas de comportamento (v. Capítulo VI, 2.ª seção) constituem as normas sociais.

Aqui se articula o projeto de uma sociologia behaviorista, capaz de eliminar a incômoda — porque sempre problemática — tarefa de interpretação do sentido subjetivo. Se as normas sociais são, de fato, expectativas de comportamento, então por que não tomá-las por variáveis meramente *observáveis* do exterior? A plataforma mais prestigiosa dessa sociologia behaviorista é o ensaio *The Operation called Verstehen*, de Theodore Abel. Abel reduz a estratégia de compreensão *(Verstehen)* do sentido subjetivo da ação social a duas particularidades: a interiorização dos motivos orientadores, e a aplicação de uma máxima de conduta, de uma generalização fundada na experiência pessoal do observador. Nossa experiência pessoal nos ensina, por exemplo que se procura o calor quando se tem frio, ou que nos tornamos prudentes quanto atemorizados, etc. Relacionando as motivações do agente observado com essas máximas universais evidentes, explicaremos o seu comportamento.

Tudo se complica, entretanto, quanto entram em jôgo regras menos banais. O próprio Abel dá o exemplo da relação, numa comunidade rural, entre êxito ou insucesso na colheita e freqüência dos matrimônios. A máxima universal evidente, segundo a qual a ansiedade (no caso, trazida pela penúria) desencoraje os homens a contrair novas responsabilidades explicaria a queda dos casamentos em períodos de más colheitas; mas nada impede que o camponês aspire a consolar-se da *disette* no refúgio afetivo da família. Muito provàvelmente, a preferência por uma ou outra resposta ao estímulo da escassez dependerá da natureza e da fôrça social de determinadas representações culturais — do quadro de valôres da comunidade. Assim, as variáveis de comportamento não poderão ser interpretadas sòmente na base de presunções universais; será necessário recorrer à "interpretação valorativa" prevista por Weber — e que não conduz a máximas ecumênicas, e sim ao universo heterogêneo da pluralidade de culturas. Abel consegue mostrar que o agir social, ainda que subjetivamente significativo, reporta-se a máximas universais e, nesse sentido, *objetivas* — mas não consegue eliminar aquêle "esfôrço hermenêutico" inseparável da *compreensão* sociológica.

De fato, o behaviorismo não elude a necessidade da compreensão; apenas, limitando-se aos casos de ação social em que a pré-compreensão do agir é pràticamente automática (agir instrumental), favorece a *aparência* de que a interpretação do comportamento focaliza condutas de motivação clara e unívoca, tornando supérflua a "decifração" do seu significado subjetivo.

A teoria da ação social do estrutural-funcionalismo de Parsons (*Toward a General Theory of Action*, 1951) tem a vantagem de incluir precisamente o que a sociologia behaviorista não leva em conta: a influência do sistema de valôres de cada sociedade na motivação da conduta social. Para Parsons, as "expectativas de comportamento" configuram uma rêde funcional de *instituições* consistentes em papéis e normas sociais. O sistema institucional confere obrigatoriedade a certos valôres culturais, que passam a orientar efetivamente a ação dos *socii;* e tem por função a autoconservação da sociedade, definida como um organismo destinado a atingir determinadas metas culturais. A essa teoria, contudo, Habermas faz uma séria objeção: a de que ela só contempla os valôres *institucionalizados*, isto é, socialmente reconhecidos e predominantes, sem abranger as motivações não-integradas. Harmonizando forçadamente os motivos do agir social com os valôres institucionalizados, Parsons tolhe a possibilidade de analisar — no contexto de suas teorias — a margem de atuação *ideológica* do sistema institucional, o seu aspecto de *imposição* de normas muitas vêzes estranhas ou contrárias às aspirações dos *socii*. Na realidade, entre o sistema que persegue a sua perpetuação e as energias instintuais dos indivíduos pode ocorrer uma lacuna, que Parsons negligencia. Irônicamente, a teoria funcionalista da ação social, que superara a sociologia behaviorista por sua sensibilidade à diferenciação cultural, termina equiparando os valôres — dentro de cada sociedade — a máximas falsamente universais de comportamento.

Com o universalismo dos valôres, a vivacidade do problema da interpretação sociológica do significado subjetivo da ação social tende a se apagar; mas com o desmentido ao universalismo dos valôres-motivações, êsse problema recobra tôda a sua contundência. Por outro lado, o acento pôsto pelo funcionalismo parsoniano na institucionalidade do agir social

chamou nossa atenção para o fato de que êste se processa em têrmos de um reconhecimento *consensual* de normas — e quem diz consenso, diz *intersubjetividade*. Em conseqüência, é preciso prolongar a análise da ação social por meio de uma teoria das condições da comunicação — ou, filosòficamente, por uma teoria da intersubjetividade. Por isso, Habermas passa da crítica da *theory of social action* de Parsons à crítica de três grandes abordagens filosóficas do problema da intersubjetividade: a de Schütz, a de Wittgenstein, e a de Gadamer.

Alfred Schütz *(Collected Papers,* 1962), husserliano emigrado para Nova Iorque, foi o principal paladino da análise sociológica de estilo fenomenológico. Sua contribuição mais original consistiu em projetar os conceitos weberianos do significado subjetivo do agir social e do caráter *compreensivo* da sociologia na doutrina do ego transcendental de Husserl; o resultado da projeção é uma teoria filosófico-sociológica da intersubjetividade como experiência *transcendental,* quer dizer, como premissa de tôda investigação sociológica concreta. De grande auxílio para Schütz foi a doutrina husserliana da constituição de uma *Lebenswelt,* de um "mundo da vida" em que a consciência efetua a experiência concreta da natureza e da sociedade sem renunciar ao primado idealista do ego transcendental. Treinada no respeito à soberania da consciência, a sociologia fenomenológica repeliu enèrgicamente o hábito positivista de deixar inesclarecidas as particularidades do fenômeno da intercomunicação; e nisso encontrou fortes aliados na teoria da ação social de Parsons e no pragmatismo de Dewey. Mas o método escolhido para descrever a intersubjetividade é, em Schütz, a análise da consciência; a descrição do mundo da vida parte de uma generalização tipicamente fenomenológica da experiência individual. Ora, essa generalização *não pode oferecer mais do que a generalidade abstrata dos universos sociais;* nunca se revela capaz de aferrar a estrutura individualizada dos grupos sociais e do seu *sensorium* vivencial. Daí Habermas considerar, com razão, a sociologia fenomenológica prisioneira da análise consciencial.

Que caminho resta ao sociólogo que, desejando não perder de vista a inerência da intersubjetividade, em suas múltiplas manifestações, ao agir social, queira ultrapassar a

simples descrição genérica da experiência do mundo social? Resta-lhe o caminho da análise lingüística — pois é na linguagem que o fenômeno da intersubjetividade aparece em tôda a sua concreção. Eis por que somos convidados a trocar a crítica filosófica da consciência do Outro (Schütz) pela crítica transcendental da linguagem (Wittgenstein). Com essa mudança de foco, as regras transcendentais que estruturam o "mundo da vida" se convertem nas normas palpáveis do processo de comunicação idiomática. Com efeito, as regras lingüísticas sendo, como são, simultâneamente, dados *factuais* individualizáveis, e *proposições* sôbre fatos, permitem desabstratizar o objeto da pesquisa transcendental, e ao mesmo tempo conservar sua qualidade de *premissa* em relação ao desenrolar-se da ação social.

Reduzindo a ação social a comportamento, o behaviorismo confundia sociedade e natureza; a análise lingüística, ao contrário, contempla a sociedade exclusivamente como sistema de símbolos: vê o social através do lingüístico. Como era de esperar, a análise lingüística que interessa à sociologia é a do *segundo* Wittgenstein (o das *Philosophical Investigations)*, não a do *Tractatus logico-philosophicus:* é o estudo da língua ordinária, não o de uma língua científica ideal. A primeira coisa que êsse estudo adverte é a identidade entre os vários e, em princípio, infinitos *language games* e outras tantas "formas de vida". Melhor ainda: o próprio "jôgo lingüístico" é constituído pela linguagem e pelas atividades sociais *(Phil. Invest.,* § 7). É fácil avaliar o alcance de semelhante filosofia da linguagem para a indagação sociológica.

No último Wittgenstein, a língua ordinária é a metalinguagem suprema: tôda língua remete apenas à sua gramática natural, não mais, do fundo de sua "imperfeição", a uma pura língua lógica, árbitro do sentido e do sem-sentido. Por outro lado, porém, essa "ordem perfeita" *(Phil. Invest.* § 98) é comunicável a estranhos, como o comprova o fato de que podemos aprender uma língua que não seja a nossa própria. Daí nascer a pergunta: se, cada língua sendo uma ordem perfeita, cada enunciado só tem sentido no contexto do seu jôgo lingüístico particular; e se, não obstante, os diversos jogos lingüísticos se rendem a estranhos e à *análise lingüística,* que os ilumina e compara — *de que jôgo lingüístico* (sa-

bendo-se que não subsiste nenhuma língua ideal, precisamente porque as línguas comuns *não* são, em essência, imperfeitas) *se serve essa mesma análise lingüística?* Habermas reconhece que Wittgenstein, assimilando a análise lingüística a uma "terapêutica", e não necessàriamente a um saber, poderia subtrair-se a uma resposta. Tal não é o caso, entretanto, dos wittgensteinianos que, como Peter Winch *(The Idea of a social science,* 1958), propõem-se elaborar uma sociologia a partir da análise dos jogos lingüísticos, em seu duplo aspecto de simbolização e *praxis.*

Assim, depois de evitar a esterilidade da sociologia fenomenológica, por ter substituído a análise da consciência pela investigação do *concretum* lingüístico, a crítica da intersubjetividade se defronta, enquanto fundamento da pesquisa social, com o *problema da intercomunicação entre jogos lingüísticos* — com o problema da *tradução.* Com o que, a crítica da intersubjetividade abandona o segundo Wittgenstein pela hermenêutica do heideggeriano Heinz Georg Gadamer *(Wahreit und Methode,* 1960).

Como intercomunicação entre jogos lingüísticos equivalentes a universos de "formas de vida", a tradução se identifica com a própria continuidade histórica — com a tradição. Como tradição tradutora, o processo histórico é "filologia espontânea" (Habermas). O problema da tradução não revela, de fato, apenas a incongruência das línguas entre si; revela, sobretudo, a tendência de tôda língua a transcender-se, a fazer valer, por meio da possibilidade de parafrasear tôdas as outras, um direito universal à expressão total. A rigor, já na conversação se manifesta o fenômeno da "tradução". Para Wittgenstein, compreender uma língua significa assenhorear-se de uma dada "forma de vida"; mas para Gadamer, a verdadeira compreensão lingüística só surge quando há problematização específica do jôgo lingüístico, ou seja, quando uma perturbação da regra lingüística é conscientizada como tal, dando origem a um esfôrço de instauração de um consenso. Dêste modo, cada jôgo lingüístico (e cada *uso* de um jôgo lingüístico) contém um *horizonte* de relações com os demais. Mas se assim é, então não podemos mais afirmar que cada jôgo lingüístico possui uma "ordem perfeita". Wittgenstein acertou em usar êsse conceito contra o despotismo de uma su-

posta língua ideal, superior às ordinárias; fora dessa estratégia, todavia, a idéia da "ordem perfeita" de uma língua não parece compatível com a natureza do diálogo — pois a compreensão lingüística requer intermitentemente que cada língua, ou cada seu uso, se incline sôbre a gramática da língua ou uso alheios, para só então trazê-la *(traducere)* para si.

A tradução do seu próprio passado é inerente ao processo social enquanto tradição. Mas a reconstituição da vida passada só é possível na medida em que o presente se reconstrói. A hermenêutica de Gadamer insiste na "diferença ineliminável" entre presente e passado, entre intérprete e autor. "O sentido de um texto supera sempre o seu autor". A interpretação autêntica (no sentido jurídico) nunca tem a palavra final; esta pertence à situação histórica do presente auto construtivo. Por isso, a tradição é sempre, necessàriamente, incompleta. E a autoconstrução do presente não é especulativa, e sim prático-reflexiva (saber prático, segundo Aristóteles). Gadamer concebe a compreensão hermenêutica pelo modêlo da teologia e da jurisprudência: a interpretação da Bíblia serve à prédica, a do direito à *praxis* judicial. A interpretação é sempre aplicação do significado do texto a uma situação vital concreta; e essa aplicação é *constitutiva* do interpretar.

Com a hermenêutica, a teoria da intersubjetividade não só conserva seu foco lingüístico, como amplia — por meio da problemática tradição-tradução — a consciência da necessária *interação* de todo comunicar lingüístico. Além disso, mantém vivo o reconhecimento de que os jogos lingüísticos são "formas de vida" tanto quanto sistemas simbólicos. Logo, enquanto estágio mais completo da teoria da intersubjetividade, a hermenêutica concretiza a compreensão do significado subjetivo do agir social mediante uma correta interpretação das experiências de estabelecimento ou destruição do consenso, das quais derivam a permanência e a mudança das normas institucionais de uma sociedade.

Na incorporação à hermenêutica de Gadamer do conceito aristotélico de saber prático, Habermas vê uma confirmação da sua cara dicotomia entre agir interativo e agir instrumental. O "saber prático" de Aristóteles *(phrónesis)* opõe-se efetivamente ao saber instrumental *(techne)*. Êste

utiliza regras universais abstratas, que contam com um consenso espontâneo, ao passo que o saber prático emprega regras práticas que implicam a *elaboração* de um consenso obtido pela mediação entre o passado e a existência presente, tal como se dá na hermenêutica religiosa e jurídica. Acrescentemos que o saber técnico é, em si mesmo, universalmente transmissível; já a *phrónesis* — a *prudentia* latina — é uma virtude, um *agir*, e não mero saber fazer ao alcance de todos.

O único defeito de que Habermas acusa a hermenêutica de Gadamer é o de não registrar a função ideológica da linguagem. "A infra-estrutura lingüística da sociedade é o momento de um nexo que, por mais simbòlicamente mediado que seja, é constituído por violências reais", oriundas do cenário natural e das relações de poder. Por trás dos jogos lingüísticos em que se perfaz a interação dos *socii*, atuam as *contraintes* do trabalho e da dominação; e "a linguagem é *também* meio de domínio e poder social". Nestas condições, surge a pergunta: haverá uma teoria que, sem deixar de ser *hermenêutica* — sem cessar de ser interpretação de símbolos — seja capaz de apreender as coerções sociais que operam por trás da linguagem e a forçam, como tais, a velar essa mesma coação imposta aos agentes-falantes?

Na melhor tradição da escola marxofreudiana de Frankfurt, Habermas designa, como hermenêutica da repressão, a psicanálise. Desde que se compreenda que o inconsciente "não é só uma etiquêta sob a qual se reúnam os componentes biográficos, aclarados por uma nova terminologia", mas antes "a classe de todos os constrangimentos (...) que nascem das interpretações socialmente não consentidas" das carências humanas, e se manifestam no vínculo causal existente entre os mecanismos internos de censura e as condutas anormais, fácil se torna contemplá-lo como *vis a tergo* da linguagem, e como denúncia das violências que a marcam. O inconsciente constitui o sistema dinâmico das interpretações reprimidas pela sociedade. Estas não se situam no plano das tradições culturais socialmente reconhecidas (e analisadas pela hermenêutica de Gadamer), mas sim no plano da linguagem como coação velada. Assim, a hermenêutica freudiana se configura como uma interpretação da conduta fiel ao princípio do significado subjetivo do agir humano — po-

rém pronta a distinguir, nesse sentido subjetivo, o consciente do inconsciente: a linguagem enquanto pura comunicação, da linguagem enquanto comunicação e veículo de domínio.

Marcuse já notara (em *Eros e Civilização)* que a psicologia de Freud é francamente *sociológica*, por "penetrar numa dimensão do aparelho psíquico onde o indivíduo continua a ser a espécie". A libido é, com efeito, uma fôrça biológica, e não só um impulso individual. Logo, a psicanálise pode legìtimamente complementar a teoria sociológica da intersubjetividade. *Mas uma teoria da intersubjetividade que se dá como psicossociologia da repressão é, automàticamente, uma crítica de valôres.* Por conseguinte, a freudianização da hermenêutica traz consigo a resposta à questão sôbre a licitude de uma análise sociológica axiològicamente preocupada.

O ponto de partida da "lógica das ciências sociais" de Habermas fôra o conceito weberiano do significado subjetivo do agir social; mas seu ponto de chegada é a *superação* da categoria weberiana da *Wertfreiheit* da sociologia — da sua isenção axiológica. Desde que Rickert submetera a noção diltheyana de "ciências do espírito" ao crivo da epistemologia neokantiana, o problema da relação entre saber e valôres estêve no centro da querela metodológica das ciências sociais. Consternado pelo abastardamento propagandístico dessas disciplinas nas mãos do chamado "socialismo de cátedra", Weber propugnara o ideal de uma sociologia neutra, rìgidamente separada das opções axiológicas efetuadas pelos vários grupos sociais. Entretanto, depois da Primeira Grande Guerra, alguns teóricos eminentes se empenharam em superar a *Wertfreiheit*. Seus esforços se distribuíram fundamentalmente em dois campos. No primeiro, dominado pela *História e Consciência de Classe* (1923) de Georg Lukàcs (brilhante e influente inserção da noção weberiana de "racionalização" na moldura marxista da história como luta de classes), o abandono da *Wertfreiheit* terminou identificado com uma conversão quiliástica à escatologia do comunismo leninista, ainda aureolado pela vitória da Revolução de 1917; a *Wertfreiheit* ficava ultrapassada, porém às custas da objetividade científica, substituída pela fé revolucionária e, em seguida, pela confiança irracional no Partido, ingênuamente havido por tabernáculo e oficiante da salvação dos homens.

Já no segundo campo, a inspiração marxiana, embora presente, não degenerou em sectarização anticientífica. A *Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft (Sociologia como Ciência da Realidade,* 1930) de Hans Freyer atribui ao saber sociológico não sòmente uma relação teorética com seu objeto, como uma relação volitiva *(Willensbeziehung)*: a sociologia não é considerada uma *Logoswissenschaft*, e sim uma *Ethoswissenschaft*: sendo que logos e etos não indicam o objeto da disciplina, mas antes a sua *atitude metodológica*. Dêste modo, tenta-se combinar a objetividade científica com o interessamento ético da análise. É a essa linha que se prende a lógica das ciências sociais de Habermas.

Os estudos de Habermas nos autorizam a concluir que a sociologia pode e deve, sem trair sua cientificidade, participar da crítica dos valôres. Em conseqüência, o procedimento, por nós adotado, de fazer a reflexão ética apelar para pesquisas sociológicas é — em tese — perfeitamente válido. Melhor será, não obstante, não o justificar apenas pela introspecção sociológica genérica, à semelhança do que empreende Habermas com sua "lógica", mas solicitar, a título de reforço de validação, o apoio da metodologia *in actu* das ciências humanas. Aqui nos despedimos de Habermas, voltando-nos para a moderna análise estrutural em antropologia.

O sinal distintivo da antropologia estrutural é a consideração da cultura como complexo de sistemas simbólicos, de códigos de comunicação de bens ou idéias; assim as relações de parentesco, por exemplo, foram analisadas por Lévi-Strauss como *estruturas de intercâmbio* entre grupos sociais. A antropologia estrutural elabora modelos aptos a reproduzir, econômica mas satisfatòriamente, as regras de agenciamento dos vários sistemas de comunicação que compõem a cultura. Desta forma, privilegiando o aspecto *lógico* de dimensões culturais que, de acôrdo com a tradição etnológica, êle vai preferencialmente buscar nas civilizações "primitivas", o estruturalismo repele as concepções etnocêntricas acêrca da inferioridade mental do selvagem — ainda transparentes, mesmo após a voga dos evolucionismos, nas teses de Levy-Bruhl sôbre a "mentalidade primitiva".

Além disso, problematizando sutilmente a noção de uma dicotomia natureza/cultura; rejeitando a gnoseologia carte-

siana e o seu *cogito* associal em favor das virtudes cognitivas de uma disposição anímica a um só tempo afetiva e intelectual, como a *pitié* invocada pelo *Discours sul l'Inégalité;* contemplando o desdobramento da cultura como *entropia,* como um processo fadado a desintegrar continuamente a ordem cósmica; desenvolvendo, enfim, uma severa crítica da idéia de progresso histórico, o estruturalismo de Lévi-Strauss — explicitamente colocado sob a égide de Rousseau — assume um compromisso profundo com a crítica dos valôres da cultura moderna. Até certo ponto, é lícito afirmar que a evolução do pensamento sociológico francês, de Durkheim ao autor de *La Pensée Sauvage,* marca um afastamento crescente em relação aos valôres da civilização industrial. Portanto, a antropologia estrutural, pilôto da renovação metodológica em curso nas ciências humanas, parece confirmar plenamente aquilo em que a lógica habermasiana das ciências sociais nos autoriza a crer: a legitimidade de uma análise sociológica *doublée* de crítica de valôres.

Não obstante, num fino artigo sepultado em *Le Monde Chrétien* (ns. 75-76, 1965), e em boa hora traduzido no Brasil (*in* "A Crise do pensamento Moderno", 3, n.º 25 da revista *Tempo Brasileiro,* 1970), Roger Bastide defende opinião diversa. Para êle, as linhas de fôrça da antropologia estrutural confluem na tentativa de fazer a explicação etnológica evacuar a realidade dos sentimentos coletivos, e particularmente, do sentido do sagrado. O exemplo típico seria o conceito lévi-straussiano do incesto nas *Structures Elémentaires de la Parenté;* Lévi-Strauss substitui a idéia *negativa* do incesto (a idéia do que êle *proíbe)* pela sua acepção positiva, que é seu caráter de mandamento de troca de mulheres entre as várias partes da sociedade. Bastide reconhece a fecundidade dessa mudança de ângulo, mas deplora que ela olvide a descrição científica da vivência do incesto *como tabu* — como fenômeno especificamente religioso. Lévi-Strauss se concentra nas regras funcionais dos sistemas simbólicos que, juntos, formam a cultura; porém tende a deixar na sombra os valôres que lhes dão finalidade; e ao fazê-lo, ajusta inconscientemente a antropologia — malgrado suas homenagens a Rousseau — ao espírito *racionalizado* (Weber) da cultura moderna, caracterizada pelo universalismo abstrato

que reflete, no plano ideológico, a hegemonia da economia monetária; esquecendo de dar a devida importância à visão do mundo concretizante e religiosa (isto é, não racionalizada) do homem primitivo. Sua busca de uma gramática do *esprit* cancela a atenção exaustiva às singularidades de cada cultura; a alteridade, tão prezada por Rousseau, passa a ser simples objeto de uma "dedução transcendental": puro momento do *esprit*, a rigor, uniforme, que apenas se digna diferenciar-se em lógica binária, ciência, pensamento selvagem, etc. Pensamento selvagem, nota Bastide — mas nunca *do* selvagem . . .

A crítica de Bastide ao estruturalismo é bastante aguda, embora — a nosso juízo — caracterize antes um desvio possível da análise estrutural do que a sua verdadeira prática. Mas ela não enfrenta um problema crucial: como interpretar a experiência alienígena — no terreno do sagrado ou em qualquer outro — sem escapar à dupla miopia da projeção etnocêntrica (o tratar a cultura alheia como simples reflexo da nossa) e da passividade da análise que se deixa seduzir pela significação *aparente* dos fatos culturais observados, confundindo o seu sentido real com aquêle que lhes emprestam os primitivos? Sabemos que o incesto é um tabu, e devemos interpretá-lo também sob êsse aspecto; porém, de que maneira proceder para não escravizar nossa interpretação à consciência "oficial" do fenômeno manifestada pelo primitivo? Como articular uma hermenêutica que, sem deixar de levar em conta a significação manifesta da cultura alheia — o seu sentido subjetivo consciente ou reconhecido —, possa atingir uma semântica mais profunda e despistar a fraude ideológica?

De certo modo, já nos defrontáramas com essa dificuldade na hermenêutica de Gadamer; foi para ultrapassar o plano do significado consciente e reconhecido que Habermas a corrigiu e completou por meio da psicanálise. Ora, o estruturalismo, como a psicanálise, é uma estratégia de captação do sentido oculto; as estruturas a que êle visa são sempre inconscientes. E é *essa* dinâmica interpretativa, bem mais do que esta ou aquela aplicação a êste ou aquêle segmento da cultura, que lhe confere a liderança da renovação metodológica das ciências humanas. Ao tratar os sistemas institucionais como rêdes simbólicas, a antropologia estrutural imitou li-

vremente a lingüística; mas o motivo da imitação reside no fato de que os fenômenos estudados pelo lingüista são *inconscientemente* vividos pelos usuários da língua. Na área em que a lingüística estrutural primeiro se firmou, a fonologia, os traços inconscientes são pouco suscetíveis de constituir material *reprimido;* porém a passagem da fonologia ao estruturalismo etnológico, tal como, por exemplo, êle hoje opera no domínio do mito, nos devolve infalìvelmente ao inconsciente freudiano, sede de simbolizações censuradas. Daí Lévi-Strauss se valer da análise mitológica como arma de refutação do atomismo sociologístico e da sua tendência a encarar os mitos como simples retrato da sociedade; pois os mitos analisados estruturalmente são até mesmo, por vêzes, o *negativo,* e não a cópia, da organização social em que foram engendrados, numa espécie de denúncia velada das carências de determinada cultura. Enquanto a análise estrutural freqüentar a trama do reprimido, nela ressoará o tema rousseauniano da tensão entre cultura e aspirações humanas; em outras palavras: o tema da reflexão sociológica como crítica de valôres estabelecidos.

Num ensaio tão erudito quanto lúcido — *O Método de Interpretação Funcionalista na Sociologia* (1953; hoje incorporado ao precioso volume *Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica)* — e que constitui, sem favor algum, uma das mais altas contribuições contemporâneas ao debate metodológico nas ciências sociais, Florestan Fernandes, depois de um exame iluminador da obra dos grandes paladinos da sistematização crítica da abordagem funcionalista do social (Durkheim, Mauss, Merton), sustenta que a importância intrínseca do método de interpretação funcionalista se situa — longe da falácia do biologismo sociológico (Spencer) e da hostilidade de certos funcionalistas à dimensão diacrônica do processo social (Radcliffe-Brown) — "no plano de confluência" dos vários métodos de interpretação sociológica de comprovado valor indutivo, e no poder de sintetizar seus resultados. Para Florestan Fernandes, a perspectiva aberta pela análise funcional assim concebida reforça as pretensões da sociologia a participar do aprimoramento da *praxis* social, mesmo ao preço, de certo modo inevitável, de divórcio ou conflito entre a ciência e as orientações socioculturais tempo-

ràriamente dominantes. Dêste modo, o autor penetra, com seu admirável equipamento teórico, no campo dos que, como Freyer e Habermas, defendem a legitimidade do engajamento social das ciências humanas, sem confundi-lo nunca, bem entendido, com qualquer servidão espúria a ideologias parciais.

Mas o ensaio do mestre paulista contém outros suportes para a nossa tese, e muito particularmente no que se refere à solidariedade entre sociologia crítica e desmascaramento das significações ideológicas. É que Florestan Fernandes, desenvolvendo uma célebre distinção de Merton, julga inerente ao método de interpretação funcional a capacidade de discernir entre as funções sociais *manifestas*, que afloram ordinàriamente à consciência dos agentes, e as funções sociais *latentes*, que atuam por trás das "racionalizações culturais fornecidas pelos sujeitos", traduzindo "os interêsses mais profundos e ocultos de pessoas, de grupos e camadas sociais, e da própria sociedade" — interêsses claramente suscetíveis de receber, da parte de indivíduos e grupos inflexões particularistas e, *ipso facto*, repressivas.

Essa perseguição da semântica do profundo, comum ao estruturalismo e à psicanálise, é, segundo a arqueologia do saber de Michel Foucault, uma peculiaridade da episteme contemporânea. Característica do regime hermenêutico do nosso tempo é a insatisfação das técnicas genuínas de interpretação com qualquer sentido que se queira fazer passar por verdade última — porque a personalidade cognitiva do homem contemporâneo sabe que todo *interpretandum* já é por sua vez *interpretans*. Assim, o que Freud descobre por trás dos sintomas neuróticos nunca são pròpriamente os traumas que os provocam, mas antes os fantasmas que, designando os sintomas, interpretam as suas causas. De maneira que a hermenêutica não só recusa a significação aparente, o sentido dado, como fica proibida de interromper a prospecção do "profundo". Fica inclusive — é lógico — obrigada a aplicar êsse moto perpétuo da interpretação a si mesma: nem foi por outra razão que Foucault alcunhou a psicanálise e a antropologia, em seu papel de disciplinas de despistamento incessante da ilusão ideológica, de *contre-sciences* — de saber, feito do contrôle e supeita do saber.

À perspectiva de uma sociologia como "teoria crítica do presente" (Habermas) muitos sociólogos reagem negativamente. Há, porém, reações e reações. Uns — os simples aplicadores de socio-técnicas — condenam a possibilidade de uma crítica científica dos valôres cegamente, perturbados pela súbita latitude e problematicidade que ela daria às suas pacatas pesquisinhas de microssociologia rotineira. Outros não obliteram tão depressa, num trabalhinho pragmático, a dignidade reflexiva da análise sociológica; mas se agarram ao lema da *Wertfreiheit* precisamente para defender essa dignidade do assalto escuso da propaganda ideológica e, em especial, do mito da ciência-panacéia para os males do mundo. Essa última atitude merece consideração. A verdadeira conversão da sociologia em teoria crítica exige não só o respeito como a *assimilação* dêsses escrúpulos; pois só a resoluta preservação da estrita autonomia do pensamento científico o qualifica para a crítica axiológica. Mas a autonomia das ciências sociais não significa isolamento ante os problemas da sociedade e da cultura; sobretudo depois que êsse isolamento, mesmo quando alimentado dos mais nobres motivos, se converteu numa verdadeira caricatura da *Wertfreiheit* de Weber. Hoje, a isenção perante os valôres, que uma vez fôra reflexão crítica, não passa de mutilação do olhar científico e redução do âmbito da sua objetividade.

# BIBLIOGRAFIA

*(Precisões concernentes a edição se reportam aos estudos modernos, nunca aos clássicos de filosofia, ciências humanas etc. (— mesmo do princípio dêste século —) que serviram igualmente à elaboração dêste ensaio.)*


ABEL, Th.
*The Operation called Verstehen, in* H. Albert. *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964.

ADORNO, Theodor W.
*Negative Dialektik*, Suhrkamp, Francoforte, 1966; trad. italiana Einaudi, Turim, 1970.

AGOSTINHO, Santo
*A Cidade de Deus.*
*De Doctrina christiana.*

ALEWYN, Richard
*Das grosse Welttheater.* Rowohlt, Hamburgo, 1959; trad. fr. L'Univers du Baroque. Gonthier, Paris, 1964.

ANTAL, Frederick
*Florentine Painting and its social background.* Kegan Paul, Londres, 1947.
*Classicism and Romanticism.* Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966.

ARISTÓTELES
*Órganon.*
*Ética Nicomaquéia.*
*Retórica.*
*Poética.*

ARNOLD, Matthew
*Cultura e Anarquia.*

AUERBACH, Erich
*La Cour et la Ville in Vier Untersuchungen zur Geschichte der französischen Bildung*, Berna, 1951; trad. ingl. *in Scenes from the drama of european literature*, Meridian Books, Nova York, 1959.

BACON, Sir Francis
*Novum Organum.*
*Nova Atlântida.*

BAKHTIN, Mikkaïl
*L'oeuvre de Fr. Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance.* Gallimard, Paris, 1970; traduzido do russo.

BARON, Hans
*The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton Univ. Press, 1966.

BARRINGTON MOORE Jr.
*Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Beacon, Boston, 1967.

BARTHES, Roland
*Mythologies*. Seuil, Paris, 1957.

BASTIDE, Roger
*La connaissance de l'événement, in* Balandier, Bastide, Berque et al.; *Perspectives de la sociologie contemporaine*. PUF, Paris, 1960.
*Psychonogie et ethnologie* e *Psychiatrie sociale et ethnologie*, ambos em *Ethnologie Générale*, ed. por Jean Poirier, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1968.
*Le Prochain et le Lointain*. Cujas, Paris, 1970.

BATAILLE, Georges
*La Part Maudite*. (2ª ed.) Ed. de Minuit, Paris, 1967.

BENEDICT, Ruth
*Patterns of Culture*. Cambridge, Mass., 1934.

BENJAMIN, Walter
*Le Narrateur in Oeuvres Choisies* (trad. do alemão). Julliard, Paris, 1959.

BENTHAM, Jeremiah
*Deontologia*.

BLOCH, Ernst
*Geist der Utopie*. Munique, 1918, ed. corrigida, Berlin, 1923, reeditada por Suhrkamp, Francoforte, 1964.
*Subjekt-Objekt*. Erläuterungen zu Hegel, Berlin, 1949; trad. esp. *El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura, México, 1949.

BLOCH, Marc
*La société féodale*. Albin Michel, Paris, 1939.

BRUNO, Giordano
*Degli eroici furori*.

BUARQUE DE HOLLANDA, Sérgio
*Raízes do Brasil*, 3.ª ed., José Olimpio, Rio, 1956.

BULTMANN, Rudolf
*Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen*. Zurique, 1949; trad. fr. *Le Christianisme Primitif*. Payot, Paris.

BURCKHARDT, Jacob
*A época de Constantino, o Grande*.
*A cultura da Renascença na Itália*.
*Reflexões sôbre a História universal*.

BURDACH, Konrad
*Reforma, Renascença, Humanismo*. Berlin, 1918.

BUTLER, Samuel
*Hudibras*.

CAMPANELLA, Tommaso
*A Cidade do Sol*.

CANTIMORI, Delio
*La periodizzazione dell'età del rinascimento della storia d'Italia e in quella d'Europa*. X.º Congresso Internazionale di Scienze storiche, Roma, 1955.

CARDOSO, Fernando Henrique
*Hégémonie bourgeoise et indépendance économique, in Le Temps Moderne*, outubro de 1967.

CARLYLE, Thomas
*Passado e Presente*.

CASSIRER, Ernst
*Indivíduo e Cosmos no Renascimento*.
*O Problema do Conhecimento* (4 vols.).
*A Filosofia do Iluminismo*.

CASTIGLIONE, Baldassare
*Il Cortegiano*.

CHASTEL, André
*Art et Humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*. Presses Universitaires de France, Paris, 1961.

CHATEAUBRIAND, François de
*Mémoires d'Outre-Tombe*.

COHN, Norman
*The Pursuit of the Millennium*. Harper & Row, Nova York, 1961.

C?MTE, Auguste
*Curso de Filosofia Positiva*.
*Discurso sôbre o Conjunto do Positivismo*.

COSTA PINTO, L. A. — *Desenvolvimento Econômico e Transição Social*. Inst. de Ciências Sociais, Rio, 1967.

CRUZ COSTA, João
*Panorama de História da Filosofia no Brasil*. Cultrix, São Paulo, 1960.

CUMONT, Franz
*Les Religions Orientales dans le Paganisme Romain*, 1909.

CURTIUS, Ernst Robert
*Literatura Européia e Idade Média Latina* (1948).

DAHRENDORF, Ralf
*Class and Class Conflict in Industrial Society*. Stanford Univ. Press, 1959.
*Homo Sociologicus*. Tempo Brasileiro, Rio, 1969.
*Society and Democracy in Germany*. N.Y., 1969. Anchor Books.

DESCARTES, René
*Discurso sôbre o método*.
*Regras para a direção do espírito*.
*As Paixões da alma*.

DEWEY, John
*Human Nature and Conduct*, 1922.

DIDEROT, Denis
*Le Neveu de Rameau*.

DILTHEY, Wilhelm
*Introdução às Ciências do Espírito.*
*Vivência e Poesia.*
DODDS, E. R.
*The Greeks and the Irracional.* Univ. of California Press, 1959.
DOPSCH, Alfons
*Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Grossen.* Viena, 1923.
DUMÉZIL, Georges
*Mythe et Epopée — l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens.* Gallimard, Paris, 1968.
DURKHEIM, Emile
*O Suicídio.*
EISENSTADT, S. N.
*The Political Systems of Empires — the rise and fall of historical bureaucratic societies.* Free Press, Nova York, 1963.
ELIADE, Mircea
*Le Mythe de l'Éternel Retour.* Gallimard, Paris, 1947.
ERASMO de Roterdão
*Manual do Soldado Cristão.*
*Elogio da Loucura.*
*Sôbre o Livre Arbítrio.*
EURÍPIDES
*Hipólito.*
*Troianas.*
FERGUSON, Wallace K.
*The Renaissance in Historical Thought.* Houghton Mifflin, Cambridge, Mass., 1948.
FERNANDES, Florestan
*Fundamentos Empíricos da Explicação Sociológica.* Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1967.
*Mudanças Sociais no Brasil.* São Paulo, 1960.
FERREIRA DE CAMARGO, Cândido P.
*Kardecismo e Umbanda.* Livr. Pioneira, São Paulo, 1961.
FESTUGIÈRE, A. J.
*De l'Essence de la Tragédie Grecque.* Aubier-Montaigne, Paris, 1969.
FEUERBACH, Anselm
*A Essência do Cristianismo.*
FICINO, Marsílio
*Teologia Platônica.*
FINLEY, M. I.
*The World of Odysseus.* Viking Press, Nova York, 1952.
FLAUBERT, Gustavo
*Bouvard e Pécuchet.*
FONTENELLE, Bernard de
*Sur l'histoire.*

FOUCAULT, Michel
*Les Mots et les Choses*. Gallimard, Paris, 1966.
*Nietzsche, Freud, Marx in Cahiers de Royaumont consagrados a Nietzsche*, Ed. de Minuit, Paris, 1967.
FOURIER, Charles
*Nouveau Monde Industriel et Sociétaire*.
FRANCISCO DE ASSIS, S.
*Cânticos Espirituais*.
FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho
*Homens Livres na Ordem Escravocrata*. Inst. de Estudos Brasileiros, Univers. de São Paulo, 1969.
FRANKFORT, Henri *et al.*
*Before Philosophy — the intellectual adventure of ancient man*. Pellican Books, Londres, 1949.
FRAZER, Sir James
*O Ramo de Ouro*.
FREUD, Sigismundo
*Psicologia de Massa e Análise do Ego*.
*O Mal-Estar na Cultura*.
FREEDBERG, S. J.
*Painting of the High Renaissance in Rome and Florence* (2 vols.) Harvard Univ. Press, 1961.
FREYER, Hans
*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. Leipzig, 1930; trad. em esp. Losada, Buenos Aires, 1944.
*Teoria da Época Atual*. Zahar, Rio, 1966.
FREYRE, Gilberto
*Casa Grande & Senzala*. José Olímpio, Rio, 1958, 9.ª ed.
FRIEDLAENDER, Walter
*Mannerism and Anti-Mannerism in Italian Painting*. Schocken, Nova York, 1965. (Textos alemães publicados em 1925 e 1930).
FRIEDRICH, Carl Joachim
*The Age of the Baroque*. Harper & Row, Nova York, 1952.
*Man and his Government — an empirical theory of politics*. Mc Graw-Hill, Nova York, 1963.
FURTADO, Celso
*Formação Econômica do Brasil*. Fundo de Cultura, Rio, 1959.
FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis
*A Cidade Antiga*.
GADAMER, Hans Georg
*Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960.
GALBRAITH, John Kenneth
*The New Industrial State*. Pelican Books, Londres, 1969.
GARIN, Eugenio
*La Cultura del Rinascimento*. Laterza, Bari, 1967.
GEHLEN, Arnold
*Die Seele im technischen Zeitalter*. Rowohlt Taschenbuch, Hamburgo, 1957; trad. it. *L'Uomo nell'era della tecnica;* Sugar, Milão, 1967.
GERNET, Louis
*Anthropologie de la Grèce Antique*. Máspero, Paris, 1968.

GIBBON, Edward
*Declínio e Queda do Império Romano.*
GOETHE, Wolfgang
*Fausto.*
*Poesia e Verdade.*
GRACIÁN, Baltazar
*O Discreto.*
GROETHUYSEN, Bernard
*Origines de l'Esprit Bourggeois en France.* Gallimard, Paris, 1927.
*Philosophie de la Révolution Française.* Gallimard, Paris, 1956.
GUERREIRO RAMOS, Alberto
A Redução Sociológica. Rio, 1965, 2.ª ed.
GURVITCH, Georges
*Dialectique et Sociologie.* Flammarion, Paris, 1962.
*Les Cadres Sociaux de la Connaissance.* Paris, 1966.
HABERMAS, Jürgen
*Zur Logik der Sozialwissenschaften.* Mohr, Tübingen, 1967; trad. it. Il Mulino, Bolonha, 1970.
*Technik und Wissenschaft als Ideologie.* Suhrkamp, Francoforte, 1968; trad. it. *in Teoria e prassi nella società tecnologica,* Laterza, Bari, 1969.
HARNACK, Adolf von
*Missão e Propagação do Cristianismo nos Três Primeiros Séculos.*
HARRISON, Jane
*Themis — um estudo das origens sociais da religião grega,* 1912.
HASKINS, Charles Homer
*The Renaissance of the XIIth Century,* 1927.
HAUSER, Arnold
*História Social da Arte.* Jornal do Fôro, Lisboa, 1954.
*Der Manierismus.* O. Beck, Munique, 1964; trad. it. Einaudi, Turim, 1965.
HAZARD, Paul
*La Crise de la Conscience Européenne.* Paris, 1935.
*La Pensée Européenne au XVIIIème siècle.* Paris, 1946.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich
*Jenenser Realphilosophie.*
*Fenomenologia do Espírito.*
*Filosofia do Direito.*
*Filosofia da História.*
*Filosofia da Religtão.*
HEIDEGGER, Martin
*A Questão da Técnica, in Vorträge und Aufsätze,* trad. fr.
*Essais et Conférences,* Gallimard, Paris, 1968.
*Quem é o Zaratustra de Nietzsche?, ibidem.*
HERSKOVITS, Melville J.
*Man and his works;* Knopf, Nova York.
HOBBES, Thomas
*Leviatã.*
HOBSBAWM, Eric
*The Age of Revolution.* Weidenfeld & Nicolson. Londres, 1962.

HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor W.
*Dialektik der Aufklärung.* Querido Verlag, Amsterdão, 1947; trad. it. Einaudi, Turim, 1966.

HUIZINGA, Johan
*Wege der Kulturgeschichte,* Munique, 1930.
*O Outono da Idade Média* (Harlem, 1919).
*Homo Ludens,* 1938.

HUME, David
*Tratado da Natureza Humana.*
*Investigação acêrca dos Princípios da Moral.*

HUSSERL, Edmund
*A Crise das Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental.*

HUXLEY, Aldous
*Admirável Mundo Nôvo.*

JACOB, François
*La Logique du Vivant.* Gallimard, Paris, 1970.

JAEGER, Werner
*Paidéia* — a formação do homem grego.
*A Teologia dos Primeiros Filósofos Gregos.*

JASPERS, Karl
*A Situação Espiritual do Nosso Tempo.*
*Filosofia.*
*Lógica Filosófica,* I: *da Verdade.*

JEANMAIRE, H.
*Dionysos — histoire du culte de Bacchus.* Payot, Paris, 1951.

JONES, A. H. M.
*The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity, in The Conflict between Paganism and Christianity,* ed. por A. Momigliano, q.v.

JOÃO DA CRUZ, São
*Poesias.*

KANT, Immanuel
*Crítica da Razão Prática.*

KARDINER, Abram
*The Individual and his Society.* Nova York, 1939.

KIERKEGAARD, Sören
*Aut-Aut.*
*O Conceito de Angústia.*

KLEIN, Robert
*La "Civilisation de la Reinaissance"* de J. Burckhardt, *Aujourd'hui, in La Forme et L'Intelligible,* Gallimard, Paris, 1970.
*Les Humanistes et la Science, ibid.*

KOTT, Jan
*Shakespeare notre Contemporain.* Julliard, Paris, 1962. (Trad. do polonês).

KOYRÉ, Alexandre
*Etudes d'Historie de la Pensée Scientifique.* PUF, Paris, 1966.

KRISTELLER, Paul Oskar
*Renaissance Thought.* Harper & Row, Nova York, 1961.
*Renaissance Thought II.* Harper & Row, Nova York, 1965.

LABEDZ, Leopold (ed.)
*Revisionism — essays on the history of marxist ideas.* Allen & Unwin, Londres, 1962.

LAMENNAIS, Hughes
*Palavras de um Crente.*
*Sôbre a Escravidão Moderna.*

LANDSBERG, Paul
*Zur Soziologie der Erkenntnistheorie, in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung,* Verwaltung und Volkswitschaft, 1931.

LAPLANCHE, Jean
*Notes sur Marcuse et la Psychanalyse, in* "La Nef", n.º 36, 1969.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm
*Teodicéia.*
*Monadologia.*
*Novos Ensaios sôbre o Entendimento Humano.*

LEROI-GOURHAN, André
*Le Geste et la Parole.* Albin Michel, Paris, 1964.

LESSING, G. Ephraim
*A Educação do Gênero Humano.*

LÉVI-STRAUSS, Claude
*Les Structures Élémentaires de la Parenté.* Mouton, Paris, 1967 2.ª ed.
*Race et Histoire.* Paris, Unesco, 1952.
*Antropologia Estrutural.* Tempo Brasileiro, Rio.
*Le Totémisme Aujourd'hui.* PUF, Paris, 1962.
*La Pensée Sauvage.* Plon, Paris, 1962.
*Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme, in Jean-Jacques Rousseau,* obra coletiva, La Baconnière, Neuchâtel, 1962.
*The Family, in Man, Culture and Society,* ed. por Harry L. Shapiro, Oxford Univ. Press, 1956.
*Le Père Noël supplicié, in Le Temps Moderne,* março de 1952.

LIMA, Alceu Amoroso
*Meditação sôbre o Mundo Moderno.* Agir, Rio, 1942.

LINTON, Ralph
*The Study of Man* (1936).

LOBKOWICZ, Nicholas
*Marx's Attitude toward Religion, in Marx and the Western World,* ed. por N. Lobkowicz, Univ. of Notre Dame Press, 1967.

LOCKE, John
*Ensaio acêrca do Entendimento Humano.*
*Carta sôbre Tolerância.*

LOT, Ferdinand
*La Fin du Monde Antique et le Début du Moyen Âge.* La Renaissance du Livre, Paris, 1927.

LOVEJOY, Arthur
*Essays in the History of Ideas*. John Hopkins Press, Baltimore, 1948.
LOWIE, Robert
*Primitive Society* (1920).
LÖWITH, Karl
*Von Hegel bis Nietzsche*. Europa-Verlag, Zurique, 1949; trad. it. Einaudi, Turim, 1949.
LOYOLA, Santo Inácio de
*Exercícios Espirituais*.
LUKÀCS, Georg
*História e Consciência de Classe*.
MANDEVILLE, Bernard
*Fábula das Abelhas*.
MANN, Thomas
*Essays*, Vintage Books, Nova York, 1958.
MANNHEIM, Karl
*Ideologia e Utopia*.
*Essays on Sociology and Social Psychology*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1953.
MAQUIAVEL, Nicolau
*O Príncipe*.
MARCUSE, Herbert
*Eros e Civilização*. Zahar, Rio, 1968.
*Soviet Marxism*. Columbia Univ. Press, 1958.
*One-Dimensional Man. — studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press, Boston, 1964.
*Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber, in Negations*, Beacon Press, Boston, 1968.
MARROU, Henri-Irénée
*Histoire de l'Education dans l'Antiquité*. Paris, 1946.
*Saint Augustin et la fin do monde antique*. Paris.
MARTIN, Alfred von
*Soziologie der Renaissance*. F. Enke, Stuttgart, 1932; trad. esp. Fondo de Cultura Económica, México, 1946.
*Soziologie der Kultur des Mittelalters, in Geist und Gesellschaft*, 1948.
MARTINDALE, Don
*The Nature and Types of Sociological Theory*. Routledge & Kegan Paul, Londres, 1961.
MARTINS, Luciano
*Industrialização, Burguesia Nacional e Desenvolvimento*. Saga, Rio, 1968.
MARX, Karl
*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.
*Manuscritos Econômicos e Filosóficos*.
*A Ideologia Alemã*.
*O 18 de Brumário de Luís Napoleão*.

*As Linhas Básicas da Crítica da Economia Política.*
*Crítica da Economia Política.*
*O Capital.*

MERQUIOR, José Guilherme
*Arte e Sociedade em Marcuse, Adôrno e Benjamim.* Tempo Brasileiro, Rio, 1969.

MERTON, Robert K.
*Social Theory and Social Structure — toward the codification of theory and research.* Free Press, Glencoe, Ill. 1949.

MÉTRAUX, Alfred —
*A Religião dos Tupinambás* (trad. do fr.) São Paulo, 1950.

MICHELET, Jules
*História da França.*
*O estudante.*

MITSCHERLICH, Alexander
*Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft.* Piper, Munique, 1963; trad. fr. Vers la Société sans Pères. Gallimard, Paris, 1969.

MITTNER, Ladislao
*Storia della Letteratura Tedesca — dal pietismo al romanticismo.* Einaudi, Turim, 1964

MOMIGLIANO, Arnaldo *et al.*
*The Conflict between Pagànism and Christianity in the Fourth Century* Oxford Univ. Press, 1963.

MOMMSEN, Theodor
*História Romana.*

MONTAIGNE, Michel E. de
*Ensaios.*

MONTESQUIEU, Charles, barão de
*O Espírito das Leis.*

MORIN, Edgar
*Journal de Californie.* Seuil, Paris, 1970.

MORUS, Thomas
*Utopia.*

MÜHLMANN, Wilhelm
*Chiliasmus und Nativismus.* Dietrich Reimer, Berlin, 1961; trad. fr. *Messiasnismes Révolutionnaires du Tiers Monde* (titulo bastante impróprio), Gallimard, Paris, 1968.

MURDOCK, George Peter
*Social Structure.* Nova York, 1949.

MURRAY, Gilbert
*Cinco Estágios da Religião Grega,* 1925

NABUCO, Joaquim
*Minha Formação*

NIETZSCHE, Friedrich
*O Nascimento da Tragédia do Espírito da Música.*
*Considerações Intempestivas*
*Humano, demasiado Humano.*
*Aurora.*

*A Gaia Ciência.*
*Assim falou Zaratustra.*
*Além do Bem e do Mal.*
*Genealogia da Moral.*
*O Crepúsculo dos Deuses.*
*Ecce Homo.*

NILSSON, Martin P.
*A Religiosidade Grega.*

NOVALIS, Friedrich von Hardenberg
*A Europa e a Cristandade.*

NOVOTNY, Fritz
*Painting and Sculpture in Europe,* 1780-1880 Penguin, Londres, 1960.

NUNES, Benedito
*O Dorso do Tigre,* Perspectiva, São Paulo, 1969.

ORWELL, George
*1984*
*Animal Farm.*

OTTO, Rudolf
*O Sagrado.*
*Mística Ocidental e Oriental.*

OTTO, Walter F.
*Dionysos. — Mythos und Kultus.* Klostermann, Francoforte, 1960; trad. fr. Mercure de France, Paris, 1969.

OVERBECK, Franz
*A Cristianidade da Teologia.*

PANOFSKY, Erwin
*Renaissance and Renascences, in Western Art.* Almqvist & Wiksell, Estocolmo, 1960.

PARETO, Vilfredo
*Tratado de Sociologia Geral.*

PARSON, Talcott
*The Structure of Social Action* (2.ª ed.), Glencoe, Ill, 1949.
*Essays, in Sociological Theory* Glencoe, 1954.

PARSONS, Talcott e SHILS, E. A.
*Toward a General Theory of Action.* Cambridge, Mass., 1951.

PASCAL, Blaise
*Pensamentos.*

PATER, Walter
*A Renascença.*

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni
*Sôbre a Dignidade do Homem.*

PIRENNE, Henri
*Histoire Economique et Social du Moyen Âge.*

PLAMENATZ, John
*Man and Society — a critical examination of social and political theories from Machiavelli to Marx* (2 vols.). McGraw-Hill, Nova York, 1963.

PLATÃO
*Fédon.*
*República.*
*O Banquete.*
*Fedro*
*O Sofista.*
*O Político.*
*Timeu*
*As Leis.*
PLOTINO
*Enéadas.*
POMPONAZZI, Pietro
*Sôbre a Imortalidade da Alma.*
POPER, Karl
*The Open Society and its Enemies* (2.ª ed.), Londres, 1952.
PREMERSTEIN, Anton von
*Vom Werden und Wesen des Prinzipats, in Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften,* Phil.-hist. Abt. Heft 15, Munique, 1937.
RABELAIS, François
*Gargântua e Pantagruel.*
RADCLIFFE-BROWN, A. R.
*Structure and Function in Primitive Society.* Glencoe, III., 1952.
RENAUDET, Augustin
*Préréforme et Humanisme à Paris pendant les Premières Guerres d'Italie.* Paris, 1916
RICKERT, Heinrich
*Ciência Cultural e Ciência Natural.*
RIEFF, Philip
*Freud: the Mind of the Moralist.* Doubleday, Nova York, 1961.
RIESMAN, David *et al.*
*The Lonely Crowd.* Yale Univ. Press, 1950.
ROHDE, Erwin
*Psyche.*
RÓHEIM, Geza
*The Origin and Function of Culture.* New York, 1943.
ROSTOVTZEFF, M.
*The Social and Economic History of the Roman Empire* (2 vols), 2.ª ed., Oxford, 1957.
ROUANET, Sérgio Paulo
*Irrationalism and Myth, in Georges Sorel, in The Review of Politics,* Univ. of Notre-Dame Press, janeiro de 1964.
ROUSSEAU, Jean-Jacques
*Discurso sôbre a Desigualdade.*
*Confissões*
ROUSSET, Jean
*La Littérature de l'Âge Baroque en France.* Corti, Paris, 1953.
RUNCIMAN, Steven
*Le Manichéisme Médiéval — l'héresie dualiste dans le christianisme* (trad. do inglês), Payot, Paris, 1949.

SAINT-SIMON, Claude, Conde de
*Sôbre a Reorganização da Sociedade Européia.*
*Catecismo dos Industriais.*

SAINT-SIMON, Louis, Duque de
*Memórias.*

SANCTIS, Francesco de
*História da Literatura Italiana.*

SARTRE, Jean-Paul
*O Ser e o Nada.*
*Crítica da Razão Dialética.*

SCHELER, Max
*Sôbre o Ressentimento e o Juízo Moral — uma contribuição à patologia da cultura*
*O Formalismo na Ética e a Ética Material dos Valôres.*
*As Formas do Saber e a Sociedade.*
*A Posição do Homem no Cosmos.*

SCHOLEM, Gershom G.
*Great Trends of Jewish Mysticism;* trad. fr. Payot, Paris, 1968.

SCHOPENHAUER, Arthur
*O Mundo como Representação e Vontade.*

SCHÜTZ, Alfred
*A Estrutura Significante do Mundo Social* (1932).
Collected Papers (2 vols.). Martinus Nijhoff, Haia, 1962 e 64.

SCRIVANO, Riccardo
*Il Manierismo nella Letteratura del Cinquecento.* Liviana, Pádua, 1959.

SEDLMAYR, Hans
*Zur Revision der Renaissance, in Epochen und Werke.* Viena, 1959

SHAFTESBURY, conde de
*Characteristics of Men.*

SHAKESPEARE, William
*O Rei Lear.*
*A Tempestade.*

SILVA HERZOG, Jesus
*Historia del Pensamiento Económico-Social de la Antiguedad al Siglo XVI.* Fondo de Cultura Económica, México, 1939.

SIMMEL, Georg
*Filosofia do Dinheiro*

SMITH, Adam
*A Riqueza das Nações.*

SNOW, Lord Charles P.
*The Two Cultures.* Cambridge Univ. Press, 1963.

SOMBART, Werner
*O Burguês.*

SOREL, Georges
*Reflexões sôbre a Violência.*

SPENGLER, Oswald
*A Decadência do Ocidente.*
*O Homem e a Técnica.*

SPINOZA, Baruch de
*Tratado Teológico-Político*
*Ética.*

SPITZER, Leo
*Die klassische Dämpfung in Racines Stil* (1928), publicado como *The Récit de Théramène, in Linguistics and Literary History.* Princeton Univ. Press, 1948.
*El Barroco Español* (1944), *in Romanische Literatur studien,* Niemeyer. Tübingen. 1959.

STARK, Werner
*The Sociology of Knowledge. Routledge* & Kegan Paul, Londres, 1958.

STAVENHAGEN, Rodolfo
*Siete Tesis Equivocadas sôbre América Latina, in Politica Externa Independente,* n.º 1, maio de 1965.

STRAUSS, Leo
*Natural Right and History.* Univ. of Chicago Press, 1953.

TAWNEY, Richard Henry
*Religion and the Rise of Capitalism* (1926). Penguin, Londres, 1966.

TERESA DE JESUS, Santa
*O Caminho da Perfeição.*
*Castelo Interior.*

THODE, Heinrich
*Francisco de Assis e os Começos da Arte da Renascença,* 1885.

TILLICH, Paul
*Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality* Univ. of Chicago Press, 1955.

TOCQUEVILLE, Alexis de
*Da Democracia na América.*
*O Antigo Regime e a Revolução.*

TOENNIES, Ferdinand
*Comunidade e Sociedade.*

TOFFANIN, Giuseppe
*História do Humanismo,* 1933.

TOMÁS DE AQUINO, São
*Suma Teológica*

TOURAINE, Alain
*Anciennes et Nouvelles Classes Sociales, in Perspectives de la Sociologie Contemporaine* (vários autores), PUF, Paris, 1968.

TOYNBEE, Arnold
*Um Estudo de História.*

TROELTSCH, Ernst
*A Significação do Protestantismo para a Origem do Mundo Moderno*, 1906.
*As Doutrinas Sociais das Igrejas e Grupos Cristãos*, 1922.
UNAMUNO, Miguel de
*Do Sentimento Trágico da Vida.*
VALENTE, Waldemar
*Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1955
VARAGNAC, A.
*De la Préhistoire au Monde Moderne*. Paris, 1954.
VASARI, Giorgio
*As Vidas dos Mais Excelentes Arquitetos, Pintores e Escultores Italianos de Cimabue até Nossos Tempos*, 2.ª ed., 1968.
VEBLEN, Thornstein
*A Teoria da Classe Ociosa*, 1899
VIANA FILHO, Luís
*O Negro na Bahia*. Rio, 1946.
VICO, Giambattista
*A Ciência Nova.*
VIEIRA DE MELO, Mário
*Desenvolvimento e Cultura — o problema do estetismo no Brasil*. Cia. Ed. Nacional, São Paulo, 1963.
VOEGELIN, Eric
*The New Science of Politics*. Univ. of Chicago Press, 1952
*Order and History*, I: *Israel and Revelation;* II: *The World of the Polis;* III: *Plato and Aritotle*. Louisiana State Univ. Press, 1956-57.
VOIGT, Georg
*A Ressurreição da Antiguidade Clássica*, ou o *Primeiro Século do Humanismo*, 1859.
WALSER, Ernst
*Gesammelte Studien zur Geistesgeschischte der Renaissance*. Basiléia, 1932.
WALZER, Michael
*The Revolution of the Saints — a study in the origins of radical politics*, 1965. Atheneum, Nova York, 1968
WEBER, Alfred
*História da Cultura como Sociologia da Cultura*, 1935.
WEBER, Max
*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.*
*Economia e Sociedade.*
*Sociologia da Religião* (Econ. e Soc., 2.ª parte, IX, 8.ª seção).
*A Cidade* (Econ. e Soc., 2.ª parte, IX, 8.ª Seção).
*Ensaios Reunidos sôbre Teoria da Ciência.*
WEISE, Georg
*L'Ideale Eroico del Rinascimento e le sue Premesse Umanistiche* Ed. Scientifiche Italiane (2 vols.), Nápoles, 1961.

WILLEY, Basil
*The Seventeenth-Century Background,* 1934. Penguin, Londres, 1962.
*Nineteenth Century Studies* — Coleridge to Matthew Arnold, 1949. Penguin, Londres, 1964.
WINCH, Peter
*The Idea of a Social Science,* Londres, 1958.
WITTGENSTEIN, Ludwig
*Investigações Filosóficas.*
WITTKOWER, Rudolf
*Art and Architecture, in Italy, 1600 to 1750.* Penguin, Londres, 1958.
WÖLFFLIN, Heinrich
*Conceitos Fundamentais da História da Arte*
WOLIN, Sheldon S.
*Politics and Vision — continuity and innovation in Western political thought.* Little, Brown, Boston, 1960.

# ÍNDICE DOS NOMES CITADOS


Abel, Th., 247
Addison, Joseph, 116
Adorno, Theodor W., 86, 149, 200, 202
Adriano, 75, 76
Agostinho, Sto., 26, 27, 30, 69, 79, 80, 81, 104
Alberti, Leone Battista, 23
Alexandre Magno, 68
Alewyn, Richard, 124
Amyot, Jacques, 32
Andrade, Mário de, 243
Anjos, Ciro dos, 230
Anselmo, Sto., 54, 55
Antal, Frederick, 30, 129
Antão, Sto., 79
Antíoco IV, 66
Antonino, Sto., 32
Apuleio, Lúcio, 188
Arisosto, Ludovico, 120
Aristófanes, 188
Aristóteles, 21, 22, 82, 103, 109, 140, 176, 218, 252
Arius, 159
Aron, Raymond, 214
Asturias, Miguel Ângel, 187
Atanásio, 159
Auerbach, Erich, 117, 118
Augusto, 74
Averróis, 16

Bach, Johann Sebastian, 182
Bacon, Sir Francis, 21, 97
Bacon, Roger, 24
Bakhtin, Mikkaïl, 186, 187, 188, 189
Balzac, Honoré de, 96, 114
Bandeira, Manuel, 238
Barbaro, Ermolao, 19, 23
Baron, Hans, 19, 29
Barrington Moore Jr. 114, 238, 241
Barthes, Roland, 96
Barton, John, 176
Basílio, de Cesaréia, São, 79
Bassano, Jacopo, 122
Bastide, Roger, 72, 88, 95, 96, 171, 172, 173, 183, 233, 245, 256, 257
Bataille, Georges, 186
Baxter, Richard, 48
Beckett, Samuel, 177
Beethoven, Ludwig van, 111
Bellamy, Edward, 98
Bellini, Giovanni, 15, 122
Bembo, Pietro, 13, 32, 119, 210
Bendix, Reinhard, 49
Benedict, Ruth, 164, 171
Benjamin, Walter, 150, 151, 191
Bentham, Jeremiah, 107, 108, 109, 132, 140
Bento, São, 57
Bernardo de Claravão, São, 27, 58
Bernini, Gianlorenzo, 122, 123, 124, 180
Bernstein, Eduard, 115
Bèze, Théodore de, 47
Biondo, Flávio, 73
Bismarck, Otto von, 239
Blanchot, Maurice, 197
Bloch, Ernst, 86, 95, 158, 159
Bloch, Marc, 91
Boccaccio, Giovanni, 189
Bolingbroke, Henry St. John, 106
Bonald, Visconde de, 107
Borgia, Cesare, 33
Bossuet, Jacques- Bénigne, 125
Botticelli, Sandro, 15, 31, 210

Bovillus, Carolus, 23
Brozino, Agnolo, 121
Brosses, Charles de, 123
Bruegel o Velho, Jan, 122
Bruni, Leonardo, 19, 29, 32
Bruno, Giordano, 24, 103, 183
Buarque de Holanda, Sérgio, 224, 225, 229, 230
Budé, Guillaume, 27
Bultmann, Rudolf, 63, 101, 154
Bunyan, John, 48
Burckhardt, Jacob, 14, 15, 29, 32, 155, 167, 178, 188, 197, 230
Burdach, Konrad, 16, 187
Burke, Edmund, 145
Burnham, James, 214
Butler, Samuel, 101

Calderón de la Barca, Pedro, 177
Calvino, João, 14, 27, 47, 48, 60, 100, 135, 140, 141
Camões, Luiz Vaz de, 209, 210
Campanella, Tommaso, 94, 97, 98
Campos, Roberto, 240, 241
Çankara, 57, 58
Canova, Antonio, 129
Cantimori, Delio, 35, 41
Caraglio, Marcantonio, 121
Caravaggio, 123
Cardoso, Fernando Henrique, 113
Carlos Magno, 16, 73
Carlos IV, imp. germânico, 35
Carlyle, Thomas, 199
Carracci, Annibale, 123, 180
Carracci, Lodovico, 123
Cassiodoro, 79
Cassirer, Ernst, 24
Castiglione, Baldassare, 32, 124, 210
Cerano (G. B. Crespi), 123
Cervantes, Miguel de, 14, 124, 126, 189
César, Júlio, 74, 76
Chastel, André, 19, 22, 26, 210
Chaucer, Geoffrey, 31
Cícero, Marco Túlio, 17, 32, 55
Cigoli, Ludovico, 123
Cínicos, os, 162
Cipião Emiliano, 18
Cláudio, 75

Clemente de Alexandria, 68
Cohn, Norman, 68, 69, 72
Colombo, Cristóvão, 14
Comte, Auguste, 94, 144, 194, 246
Confúcio, 45
Constable, William, 129
Constantino, 69, 75, 76, 77, 178
Copérnico, Nicolau, 23
Correggio, 210
Cromwell, Oliver, 71
Cumont, Franz, 56
Curtius, Ernst Robert, 188
Cusa, Nicolau de, 24, 26, 181

Dahrendorf, Falf, 89, 138, 213, 220, 240
Daniel, o profeta, 67
Dante, Alighieri, 28, 68, 176, 209
Darwin, Charles, 204
David, Jean-Louis, 127, 129
Della Casa, Giovanni, 120
Demócrito de Abdera, 160
Descartes, René, 20, 21, 23, 24, 25, 92, 98, 103, 109, 122, 154, 180
Dewey, John, 249
De Witt, irmãos, 181
Diderot, Denis, 140, 183, 189
Dilthey, Wilhelm, 20, 203
Diocleciano, 75, 76, 83
Dodds, E. R., 80, 163, 164, 165, 166, 171
Domiciano, 67
Dopsch, Alfons, 73
Dostoiévsky, Feodor, 189
Drummond de Andrade, Carlos, 230
Dryden, John, 124
Dumézil, Georges, 56
Dürer, Albrecht, 31, 205, 210
Durkheim, Emile, 137, 144, 145, 185, 256, 258

Eckhart, Mestre, 27, 57, 58
Edelmann, J. Ch., 107
Eisenstadt, S. N., 38, 44, 46, 245
El Greco, 121
Eliade, Mircea, 69, 96
Eliot, T. S., 177

Elsheimer, Adam, 122
Engels, Friedrich, 86, 91
Epicuro, 160
Erasmo de Roterdão, 14, 18, 20, 26, 27, 32, 50, 83, 189
Ermantinger, Emil, 153
Ésquilo, 163, 175
Estóicos, os, 82, 134
Eurípides, 161, 175
Eusébio de Cesaréia, 69

Ferguson, Wallace K., 15, 22, 26
Fernandes, Florestan, 258, 259
Ferreira de Camargo, Cândido P., 232, 235
Festugière, A. J., 174
Feuerbach, Anselmo, 152, 200, 201
Ficino, Marsílio, 18, 19, 30, 209, 210
Filarete, 94
Fílon de Alexandria, 61
Finley, M. I., 164
Flaubert, Gustavo, 148
Floro, 73
Fontenelle, Bernardo de, 220, 221
Foucault, Michel, 20, 259
Fourier, Charles, 144
Francisco de Assis, São, 16, 192
Frango, Maria Sylvia de Carvalho, 226
Frankfort, Henri, 170
Frazer, Sir James, 185
Freud, Sigismundo, 11, 96, 148, 155, 156, 187, 192, 204, 231, 253, 254, 259
Freyer, Hans, 97, 135, 145, 146, 147, 150, 152, 207, 245, 255, 258
Freyre, Gilberto, 228, 229, 237
Friedlaender, Walter, 121
Friedmann, Georges, 180, 181, 182, 212
Furtado, Celso, 226

Gadamer, Hans Georg, 249, 251, 252, 253, 257
Galbraith, John Kenneth, 214, 216
Galileu Galilei, 14, 18, 20, 21, 23, 25, 92, 102, 154
Garcilaso de la Vega, 32
Garin, Eugenio, 19
Gehlen, Arnold, 150, 152, 153, 206, 245
Gélio, Aulo, 17
Géricault, Théodore, 129
Ghirlandajo, 31
Gibbon, Edward, 16, 73
Giorgione, 15, 122, 210
Giotto di Bondone, 28, 30
Goethe, Wolfgang, 35, 51, 143, 183
Goya y Lucientes, Francisco, 109, 129
Gracián, Bartazar, 124
Graciano, 82
Graciliano Ramos, 230
Gregório Magno, São, 58
Grimmelshausen, Hans, 189
Groethuysen, Bernard, 111
Grosseteste, Robert, 24
Guarino de Verona, 119
Guimarães Rosa, João, 230
Gurvitch, Georges, 88, 145, 215

Habermas, Jürgen, 22, 37, 38, 39, 41, 46, 85, 92, 110, 132, 212, 215, 245, 246, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 257, 258, 260
Hardenberg, Karl August von, 238
Harnack, Adolf von, 61, 101, 171
Harrison, Jane, 185
Haskins, Charles Homer, 16
Hauser, Arnold, 118, 121
Hebreu, Leão, 209
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 38, 78, 87, 88, 111, 152, 158, 159, 199, 200
Heidegger, Martin, 20, 92, 201, 202, 204, 251
Heine, Heinrich, 184
Hitchcock, Alfred, 178
Hobbes, Thomas, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 140, 204
Hobsbawm, Eric, 113
Hoffmann, E. T. A., 189
Hölderlin, Friedrich, 201
Horácio, 32
Horkheimer, Max, 102, 149, 200
Huizinga, Johan, 15, 120, 186
Hume, David, 105, 109
Huss, João, 70, 71

Husserl, Edmund, 92, 249
Huxley, Aldous, 98

Ingres, Dominique, 129
Irineu, 67

Jacob, François, 217, 218
Jaeger, Werner, 12
Jaspers, Karl, 201, 202, 203
Jean-Paul, Richter, 187
Jerônimo, São, 69, 79
Jesus Cristo, 64, 65, 194
João da Cruz, São, 179
João Evangelista, São, 67, 68, 107
Joaquim de Flora, 71, 98
Jones, A. H. M., 77
Joyce, James, 189
Juliano, o Apóstata, 77
Júlio II della Rovere, 33
Justiniano, 73, 80

Kahn, Hermann, 216
Kant, Immanuel, 108, 109, 182
Kardec, Allan, 232
Kardiner, Abram, 72
Kayser, Wolfgang, 189
Keynes, John M., 212
Kierkgaard, Sören, 100, 175, 199, 200, 201, 202, 203, 228
Klein, Robert, 23, 24
Kleist, Heinrich von, 189
Kott, Jan, 177
Koyré, Alexandre, 23, 92, 213
Kristeller, Paul Oskar, 16, 17, 26, 28, 29, 245

La Bruyère, Jean de, 116
Lactâncio, 67, 83
La Mettrie, Julien de, 147
Landsberg, Paul, 160, 161, 170, 171, 183, 245
Laplanche, J., 211
La Rochefoucauld, Duque de, 104
Leão X Medici, 33
Le Bon, Gustave, 146
Leibniz, Godofredo Guilherme, 24, 107, 143, 181, 182, 183
Lênin, Vladimir I, 86
Leonardo da Vinci, 14, 21, 24, 31, 210

Leroi-Gourhan, André, 218
Lessing, G. Efraim, 106, 143, 158, 159, 200
Lévi-Strauss, Claude, 89, 94, 118, 149, 186, 190, 255, 256, 258
Levy-Bruhl, Lucien, 255
Linton, Ralph, 137, 138
Lipsius, Justus, 20
Lobkowicz, Nicholas, 152
Locke, John, 25, 105, 106, 108, 109
Lopes, Fernão, 49
Lot, Ferdinand, 77, 159, 171
Lotto, Lorenzo, 122
Lovejoy, Arthur, 108
Lowie, Robert, 118
Löwith, Karl, 200
Loyola, Santo Inácio de, 179
Luciano de Samosata, 188
Lucrécio, 32, 210
Luís xiv, o Grande, 116
Lukács, Georg, 86, 92, 132, 254
Lutero, Martinho, 14, 47, 50, 135, 141, 142, 143

Machado de Assis, 229
Maistre, Joseph de, 144
Malinowski, Bronislav, 94
Mandeville, Bernardo, 108
Mann, Thomas, 97
Mannheim, Karl, 70, 73, 87, 95, 115, 145, 146
Mantegna, Andrea, 31
Maomé, 73
Maquiavel, Nicolau, 32, 120, 177
Marco Aurélio, 75
Marcuse, Herbert, 86, 132, 148, 153, 194, 211, 242, 254
Marrou, Henri-Irénée, 80
Martin, Alfred von, 89, 90, 91, 135
Martins, Luciano, 113
Marx, Karl, 85, 86, 87, 91, 97, 114, 115, 135, 151, 152, 158, 159, 200, 203, 213, 238, 246
Masaccio, 30
Mauss, Marcel, 258
Medici, Cosimo de, 33
Melanchton, Filipe 27
Memling, Hans, 15, 122
Mendes, Murilo, 54, 230
Merquior, J. G., 200, nota

MERTON, Robert K., 138, 258, 259
MESTRE DE FLÉMALLE, 27
MICHELANGELO, Buonarroti, 31, 68 118, 119, 120, 121, 210
MICHELET, Jules, 13, 14, 15, 189
MILL, John Stuart, 140, 194
MITSCHERLICH, Alexander, 148, 154
MITTNER, Ladislao, 111
MOCHI, Francesco, 180
MOISÉS, 52
MOLIÈRE, 116, 118, 124
MOLINA, Luis, 181
MOMIGLIANO, Arnaldo, 76, 77
MONTAIGNE, Michel E. de, 14, 20
MONTESQUIEU, Charles, barão de, 48, 73
MORIN, Edgar, 206, 205
MORUS, Thomas, 20, 27, 32, 94, 97
MOZART, Wolfgang Amadeus, 112
MÜHLMANN, Wilhelm, 72
MÜNZER, Thomas, 71
MURILLO, Bartolomé, 123

NEWTON, sir Isaac, 24, 107
NIETHAMMER, F. J., 17
NIETZSCHE, Friedrich, 15, 117, 118, 124, 171, 183, 184, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 204, 205, 210
NUNES, Benedito, 98

OCCAM, Guilherme de, 24
OFFE, Claus, 213
ORESME, Nicolau de, 24
ORÍGENES, 26, 28
ORREGA y GASSET, José, 34
ORWELL, George, 98
OTTO, Walter F., 186
OVERBECK, Franz, 198, 203

PALLADIO, Andrea, 122
PANOFSKY, Erwin, 29, 188
PARETO, Vilfredo, 36, 246
PARMIGIANINO, 121
PARSONS, Talcott, 89, 246, 248, 249
PASCAL, Blaise, 102, 197, 199
PATER, Walter, 15
PAULO, São, 26, 55, 56, 61, 63, 64, 67, 69, 75, 79, 82, 83, 90, 99, 100, 134, 194, 196, 203

PAVLOV, Ivan, 147
PÉRICLES, 161
PETRARCA, Francisco, 13, 16, 18, 28, 29, 35, 210
PETRÔNIO Arbiter, 188
PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, 19
PIERO DELLA FRANCESCA, 31
PIETISTAS, os, 111, 141
PIRENNE, Henri, 73
PITAGÓRICOS, os, 162, 163, 165
PLAMENATZ, John, 83, 105
PLATÃO, 94, 97, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 188, 210, 211
PLATÔNICOS de Cambridge, 112
PLOTINO, 57, 58, 80
PLUTARCO, 32
POGGIO BRACCIOLINI, 32, 210
POLANY, Karl, 96
POLÍBIO, 73
POMPEU, 67, 74
POMPONAZZI, Pietro, 19
PONTANO, Giovanni, 23
PONTORMO, 121
POPE, Alexander, 106, 124
POUSSIN, Nicolas, 122, 123, 127
PREMERSTEIN, Anton von, 74
PROTÁGORAS, 162
PRUD'HON, Pierre-Paul, 129

QUEVEDO, Francisco, 124, 189

RABELAIS, François, 14, 23, 94, 120, 188, 189
RACINE, Jean, 175, 176
RADCLIFFE-BROWN, A. R., 258
RAFAEL Sanzio, 33, 119, 123, 124, 189, 210
RANKE, Leopold von, 14
REINACH, Salomon, 190
REMBRANDT van Rijn, 122, 123 126
RENI, Guido, 123
RIARIO, Girolamo, 33
RICKERT, Heinrich, 254
RIEFF, Philip, 148, 155
RIESMAN, David, 146
RITTER, Joachim, 145
ROBESPIERRE, Maximilien, 107
ROCKEFELLER, John, 112
ROHDE, Erwin, 163

ROHEIM, Geza, 204
ROSSO, J. Battista, 121
ROUANET, Sérgio Paulo, 94
ROUSSEAU, Jean-Jacques, 104, 108, 188, 256, 258
ROUSSET, Jean, 125
RUBENS, Pedro Paulo, 122, 123
RUYSDAEL, Jacob, 122

SAINT-SIMON, conde de, 144
SAINT-SIMON, duque de, 116
SALVIATI, Francesco, 122
SANCTIS, Francesco de, 120
SARTON, G., 22
SARTRE, Jean-Paul, 86, 202, 203
SAVIGNY, Fried. Karl v., 145
SAVONAROLA, Girolamo, 210, 211
SCHELER, Max, 93, 102, 103, 184, 185
SCHELLING, Friedrich, 103
SCHILLER, Friedrich, 48
SCHOPENHAUER, Arthur, 14, 194, 196
SCHUMPETER, Joseph, 139
SCHÜTZ, Alfred, 249, 250
SCRIVANO, Riccardo, 119
SEDLMAYR, Hans, 36, 41
SÊNECA, 32
SERVET, Miguel, 23
SHAFTESBURY, conde de, 108
SHAKESPEARE, William, 14, 120, 176, 177, 178, 188
SILA, Lúcio Cornélio, 74
SIMMEL, Georg, 146
SMITH, Adam, 108, 109, 135
SNOW, Lord Charles P., 26
SOCINI, Lélio, 83
SÓCRATES, 162, 166, 182, 188, 210
SÓFOCLES, 163, 175, 176
SOMBART, Werner, 112, 113
SOREL, Georges, 94, 95
SOROKIN, Piotr, 88
SPENCER, Herbert, 246, 258
SPENGLER, Oswald, 51, 88
SPINOZA, Baruch de, 24, 111, 180, 181, 182, 183
SPITZER, Leo, 32, 123
STARK, Werner, 87, 88, 89, 90
STEELE, Richard, 116
STERNE, Lawrence, 189
SUÁREZ, Francisco, 181
SWIFT, Jonathan, 189
SYLVIUS, Aeneas (papa Pio II Piccolomini), 26

TALLEYRAND, Charles-Maurice de, 113
TARDE, Gabriel, 146
TASSO, Torquato, 25, 120
TAWNEY, Richard Henry, 43, 50
TEODORICO, 79
TEODÓSIO, 77
TERESA DE ÁVILA, Santa, 179
TERTULIANO, 68
THEVET, pe. André, 230
THODE, Heinrich, 16
THOMAS, W. I., 246
THORNDIKE, L., 22
TICIANO, 210
TINTORETTO, 121
TOCQUEVILLE, Alexis de, 14, 96, 143, 145, 155, 157, 245
TOFFANIN, Giuseppe, 16, 22
TOMÁS DE AQUINO, São, 28, 49, 140
TOURAINE, Alain, 214, 215
TOYNBEE, Arnold, 77, 134, 154, 206, 207
TRAJANO, 75, 76
TROELTSCH, Ernst, 64, 65, 69, 101, 134, 141, 142, 154, 160, 198, 245

UNAMUNO, Miguel de, 175

VALLA, Lorenzo, 18, 20, 32
VAN DER GOES, Hugo, 31
VAN DER WEYDEN, 27
VAN EYCK, 27, 31
VARAGNAC, A., 152
VARRÃO, 79
VASARI, Giorgio, 16, 122, 210
VEBLEN, Thornstein, 98, 112
VELÁSQUEZ, Diego, 122, 126
VERMEER DE DELFT, Jan, 122, 126
VESPASIANO, 75
VICO, Giambattista, 22, 79
VICENTE, Gil, 192
VIEIRA, padre Antônio, 125
VIEIRA DE MELLO, Mário, 228, 229
VISCONTI DE MILÃO, os, 29

Vittorino da Feltre, 119
Vives, Luis, 18, 26, 94
Voegelin, Eric, 95, 101, 103, 154, 168, 169
Voigt, Georg, 13
Voltaire, 16, 73, 106

Wagner, Richard, 196
Walser, Ernst, 22
Watts, Allan, 205
Weber, Alfred, 88
Weber, Max, 36, 37, 38, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 59, 60, 61, 66, 88, 89, 93, 101, 111, 131, 132, 133, 154, 170, 185, 198, 231, 232, 245, 246, 247, 249, 254, 256
Weise, Georg, 31, 32, 33, 35, 36, 41, 245
Wesley, John, 114
Winch, Peter 251
Wittgenstein, Ludwig, 249, 250, 251
Wölfflin, Heinrich, 122
Wolin, Sheldon S., 32, 106, 107, 215

Xavier, Chico, 232

Yeats, William B., 205

Zola, Emile, 114
Zoroastro, 52
Zwingli, Huldreich, 141

PARA PEDIDOS DESTA OBRA :

COMPANHIA EDITORA FORENSE

AVENIDA ERASMO BRAGA, 299, LOJAS — RIO
LARGO SÃO FRANCISCO, 20, LOJA — SÃO PAULO

*Ou telegrama* : FORENSE — RIO

ÊSTE LIVRO
FOI COMPOSTO E IMPRESSO
NAS
OFICINAS GRÁFICAS
DA
*COMPANHIA FORENSE DE ARTES GRAFICAS*
AVENIDA GUILHERME MAXWELL, 234
RIO DE JANEIRO - BRASIL